Aus Religion und Geschichte

Reinhold Seeberg


Ch Hist
815


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV. ANG.
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS




Digitized by Google

Aus
Religion und Geschichte.

Gesammelte Aufsätze und Vorträge

von

Reinhold Seeberg.

Erster Band:

Biblisches und Kirchengeschichtliches.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1906.

Adolf Stoecker

zum

siebzigsten Geburtstag.

Vorwort.

Wer seit länger als zwanzig Jahren sich um die Förderung des geistigen und religiösen Lebens seiner Zeit mitbemüht hat, hat naturgemäß Anlaß gehabt, auch in gemeinverständlicher Weise zu manchen Fragen der Religion und der Geschichte Stellung zu nehmen. Die religiöse Bewegung, die heute wieder weitere Kreise unseres Vaterlandes zu ergreifen scheint, hat mir den Gedanken nahegelegt, eine Anzahl solcher Arbeiten von älterem und jüngerem Datum zu einem Buch zu vereinigen. Der Vorgang mehrerer Theologen in den letzten Jahren gab den Mut zu dem Unternehmen, der Wunsch mancher Freunde wies auf die Pflicht hin. So möge dem Ganzen dieselbe freundliche Aufnahme zuteil werden, den die meisten Teile gefunden haben.

In die Sammlung sind nur solche Arbeiten aufgenommen worden, die auch gebildeten Laien verständlich sind und auf ihr Interesse rechnen dürfen. Der erste, vorliegende Band enthält Beiträge zur Geschichte des Urchristentums und der kirchlichen Entwicklung. Der zweite Band soll Fragen aus der Apologetik, Dogmatik und Ethik behandeln und in nicht zu ferner Zukunft erscheinen. — Der erste Band ist so angeordnet, daß er zugleich einen Durchblick durch die Geschichte der Christenheit gewährt. Zwei Beiträge („die Nachfolge Christi" und „der Patriarch Nikon") waren bisher noch nicht gedruckt, ich hoffte sie näher ausführen zu können, aber es fehlte an der Zeit dazu und in dem Zusammenhang dieses Buches auch am Raum. Die Aufsätze über Hermann von Scheda und Heinrich

Senfe sind in den ursprünglichen Ausgaben mit längeren Anmerkungen versehen, diese sind hier fortgelassen. Der Vortrag über Schleiermacher ist mehrfach in meinem Buche „Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert“ benutzt worden, doch konnte er um des Zusammenhangs willen hier nicht fehlen. Alle Stücke sind revidiert, manches gekürzt, anderes ergänzt worden.

Den Herren Verlegern, die mir, resp. der Verlagsbuchhandlung den Wiederabdruck gestattet haben, spreche ich auch an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank aus.

Berlin W. 50, den 9. Oktober 1905.

R. Seeberg.

Inhalt.

Die Nachfolge Christi.[1]

Wenn von der „Nachfolge Christi" die Rede ist, so denkt jedermann zunächst an ein Erbauungsbüchlein des späteren Mittelalters, die Imitatio Christi des Thomas a Kempis. Das ist nicht wunderbar, sind doch nur wenige Bücher so oft gedruckt und so viel übersetzt worden. In 56 Sprachen wurde es übertragen, seit dem ersten Druck vom Jahr 1470 sind etwa 5000 verschiedene Ausgaben erschienen, fast auf jeden Monat der seither verstrichenen Jahre fällt eine neue Ausgabe. Ungezählte Scharen von Christen haben sich seit dem 15. Jahrhundert an diesem Werk erbaut. Fromme Protestanten haben es als köstliches Kleinod gepriesen, und Ignatius von Loyola hat es allen menschlichen Büchern vorgezogen; was das Rebhuhn unter den Braten, meinte er, sei dies Buch unter den Büchern. Noch heute dient das Büchlein weiten Kreisen als geistliche Lieblingsspeise. Ja die Nachfolge Christi, die jedes Christen Aufgabe ist, erhält nicht selten ihre Hauptzüge aus diesem mittelalterlichen Büchlein. Man vergegenwärtigt sich etwa jene eindrucksvollsten Momente im Leben des Herrn: er wurde arm, da er reich sein konnte; er blieb einsam, wiewohl der Engel Scharen ihm dienen konnten; er litt, wiewohl er unschuldig war; er bewahrte Demut und Geduld in der bittersten Not. Dies Fernsein von der Welt und dies Leiden durch die Welt, getragen in stiller Geduld — das erscheint als das Erhabenste an Christus und es wird zum höchsten sittlichen Ideal. Arm, demütig, still, leidenreich wie Jesus soll die Seele sein.

[1]) Berlin, 4. Februar 1895.

Manche religiöse Erkenntnis tritt dem entgegen, aber wieder und wieder erklingen jene Töne von der Nachahmung Christi. Und doch, wer wollte behaupten, daß sie einen tieferen und kräftigeren Erfolg in unserem Leben hätten? Vorübergehende Andachtsschauer, ein sentimentales Spiel der Phantasie, mehr ist es doch selten, was aus dieser Verherrlichung von Armut, Einsamkeit und Leiden hervorwächst! Es ist mehr Poesie als Religion, mehr „frommer Wunsch" als ernster Wille. Das Schlagwort der „Nachfolge Christi" ist uns geblieben, aber was nützen Schlagwörter, wenn sie nicht mehr schlagen und einschlagen?

Nun ist aber die „Nachfolge Christi" ein Gedanke, der weit älter ist als die besondere Ausführung, die er bei Thomas a Kempis empfangen hat. Zumal für den evangelischen Christen und den modernen Menschen fragt es sich daher, ob es in der Geschichte keine anderen Formen der Nachfolge Christi gegeben hat, als jene des Mittelalters, ob letztere mit der ursprünglichen Form übereinkommt, und ob nicht die ursprüngliche Form etwa geeigneter zur Leitung unserer Frömmigkeit ist, als die von dem Mittelalter geprägte. In diesem Sinne darf eine Erörterung der Geschichte des Begriffes der Nachfolge Christi auf allgemeines Interesse rechnen.

1.

„Folge mir nach" hat der Herr zu denen gesprochen, die seine Jünger werden sollten. So wurden Petrus und Andreas, Johannes und Jakobus von ihren Netzen fortgerufen, und „sie folgten ihm nach" (Matth. 4, 19 f. 21 f.; Mark. 1, 17 ff. vgl. Joh. 1, 37 f. 40 ff.). Ebenso trifft Matthäus der Ruf, da er in seinem Zollbureau sitzt, und er folgt dem Herrn (Matth. 9, 9; Mark. 2, 14; Luk. 5, 27 f.). Diese Nachfolge bedeutet einen Verzicht auf das bisherige Leben mit seinem Beruf, seinen Beziehungen und besonderen Interessen. Wer Christus nachfolgt, verläßt zu dem Zweck alles (Matth. 19, 27. Mark. 10, 28). Jesus selbst spricht es deutlich aus, daß er gerade dies und nichts Geringeres von den ihm Nachfolgenden verlangt. Der Reiche soll seine Habe verkaufen (Matth. 19, 21). Es wird nicht einmal gestattet Abschied zu nehmen von den Verwandten; ja selbst die nächste Pietätpflicht, die Bestattung des Vaters, wird

verwehrt (Matth. 8, 21; Luk. 9, 57—62). Gewiß waren es besondere Gründe, die im einzelnen Fall Jesus zu so strengen Forderungen trieben, aber eins blieb immer bestehen: diese Nachfolge änderte das ganze Leben des Menschen. Er geht hinfort mit Jesus und steht im regelmäßigen Verkehr mit ihm. Er muß also bereit sein, das Leben, wie es der Herr führte, mitzuleben, auch wenn es unstet war, wie das Leben des flüchtigen Vogels oder des gehetzten Fuchses (Matth. 8, 19 f.), auch wo es zur inneren Trennung von den Nächststehenden führte (Matth. 10, 34 ff.; Luk. 14, 26). Das schließt weiter die Bereitschaft in sich, auch den Tod in schmählichster Form in dieser Nachfolge zu erdulden. Nur wer sein Kreuz auf sich nimmt, dem verurteilten Verbrecher gleich, nur wer sein Leben zu verlieren bereit ist, vermag Jesus zu folgen (Matth. 10, 34. 38. 39; vgl. Joh. 15, 20; Matth. 16, 24; Mark. 8, 34; 10, 39; Luk. 14, 27).

Nicht um eine sittliche Nachahmung des Lebens Jesu handelt es sich also bei der Nachfolge. Die Nachfolge hat zunächst mit der Imitatio nichts zu schaffen. Wie einst die alten Propheten ihre Schüler zur Nachfolge oder zur Lebensgemeinschaft und zum Dienst beriefen, so auch Jesus (vgl. 1. Kön. 19, 20 f. mit Luk. 9, 61). Er ist für seine Jünger die schlechthin maßgebende, innerlich wirksame Autorität, seinen Worten folgen sie, sein Wille unterwirft sie, und sie beugen sich in stillem, selbstverständlichem Gehorsam seiner Autorität und sind bereit, den Willen Gottes, wie er ihn offenbart, zu tun. Ihr „Lehrer“ und ihr „Herr“ ist er. Sie leben in einer Gemeinschaft mit ihm, die sich auf das Äußere des Lebens wie auf das Innere erstreckt. Er erläutert ihnen die Reden, die er an das Volk richtet, und er verwendet sie zu dienenden Mitarbeitern. Es ist ein trauliches, freundliches Bild, das diese Gemeinschaft darbietet, sei es auf der gemeinsamen Wanderung oder in der Herberge, sei es bei dem Gastmahl im befreundeten Hause oder bei der Überfahrt auf dem Schifflein über den See. Aber immer bleibt er der Herr und sie sind seine Diener, immer belehrt er und sie hören, alles gibt er und sie nehmen. Und sollte je einer es wagen, Jesum eines Besseren zu belehren oder seinem Sinn zuwiderzuhandeln, so ist er strengster Zurechtweisung sicher (Matth. 16, 22 f.; Luk. 9, 55). So ist Jesus der Lehrer derer, die ihm nachfolgen. Aber er ist Lehrer im antiken Sinn, nicht nur die intel-

1*

lektuelle Ausbildung, sondern die autoritative Leitung des gesamten Lebens und Strebens steht ihm zu. Aber diese Autorität ist schrankenlos, nie hat ein anderer Meister sie so ausgeübt. Was er sagt, ist immer das letzte Wort, sein „ich sage euch“ hat die gleiche Autorität, wie die Worte Gottes in dem Alten Testament. Daß Jesus alles ordnen kann nach seinem Willen, davon sind die Jünger ebenso überzeugt wie davon, daß von dem Verhältnis zu seiner Person das Heil, die ewige Seligkeit und Herrlichkeit abhängt. Und niemand sträubt sich dagegen, niemand zweifelt; das Wunderbarste vollzieht sich so, als könnte und dürfte es gar nicht anders sein.

Dies wunderbare Verhältnis besteht fort, auch dann, als die Volksmasse, die um Brot und Heilungen Jesu nachgezogen war, an ihm irre zu werden beginnt, als die Führer des Volkes seine erklärten Widersacher geworden sind. Die Nachfolge der Jünger bleibt trotzdem unerschüttert. Sie haben sich ihm angeschlossen und sie bleiben bei ihm, sie haben sich ihm ergeben und sind bereit auszuharren trotz der Stimme des Volkes und der Kirche. Hierfür haben sie alles hingegeben, und dafür gibt es nun ein mühsames, unbequemes Leben und es droht Not und Tod.

Welchen Ersatz haben denn die Jünger für das, was sie verloren und was sie noch verlieren können? Sie haben alles hingegeben, sie sollen dafür alles gewinnen. Wer sein Leben in Jesu Dienst verliert, der erst wird es finden (Matth. 10, 39; 19, 16. 21; Mark. 10, 17; Luk. 18, 18). Die Nachfolge Jesu ist aber der Weg zu dem ewigen Leben (Matth. 19, 16. 21; Joh. 12, 25 f.). Oder anders ausgedrückt: wer mit Jesus in Gemeinschaft steht, hat damit das Ziel des ewigen Lebens ergriffen. — Es war in jener feierlichen Stunde bei Cäsarea Philippi, als Jesus an seine Jünger die Frage richtete, für wen die Menschen, und für wen sie ihn hielten. Für eine Größe der Vergangenheit, einen wiedergekommenen Propheten hielt ihn das Volk, für den verheißenen Erlöser der Zukunft die Jünger. Das berühmte Wort des Petrus lautet: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes“ (Matth. 16, 16). Bei Johannes spricht Petrus das Bekenntnis aus: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Worte ewigen Lebens hast Du, und wir haben geglaubt und erkannt, daß Du der Heilige Gottes bist“ (Joh. 6, 68 f.). Dies Bekenntnis bezeichnet den Ertrag der Gemein-

schaft Christi mit seinen Jüngern. Sie haben in ihm den erwarteten Erlöser erfahren und erlebt. In ihm ist Gottes Wahrheit und Kraft ihnen aufgegangen. Sie können dies nicht anders ausdrücken, als wie Petrus es tut. Nicht einer wie die vielen Propheten, sondern der Eine, der Heil bringt nach der Verheißung, ist Jesus, er ist der Messias.

Er ist der Messias. Freilich sein irdisches Auftreten und Wirken war ärmlich und klein im Verhältnis zu dem, was man vom Messias erwartete; aber sein inneres Wesen erschien größer und erhabener, als je ein Jude sich seinen Messias gedacht hatte. Die bindende Autorität seiner Worte, die Ausführung des jüngsten Gerichtes, die Sündenvergebung und die Macht über die Dämonen und alle Übel des Lebens — das war sein Wirken. Er war der absolute Herr über die Seelen seiner Jünger geworden, er leitete sie, wie Gott leitet. Jede Erfüllung sieht schließlich anders aus als ihre Verheißung, auch die Verheißung vom Messias nahm in der Erfüllung durch Jesus ein anderes Gesicht an, als man erwartet hatte. Viele seiner Aussprüche waren bekannt aus dem Alten Testament, manches Gleichnis trug volkstümlichen Charakter. Was an ihn für immer fesselte, war seine Person, die Geistkraft in ihm, der anziehende und unterwerfende Wille. Die Geheimnisse Gottes, die er enthüllte, empfand jeder als wahr, denn seine persönliche Macht verbürgte sie; die Forderungen, die er aussprach, die Verheißungen, die er gab, überwältigten die Herzen, denn eine allmächtige Willensenergie sprang aus ihnen in die Herzen über. Es war nicht bloß das Geheimnis einer überlegenen Persönlichkeit, es war die beherrschende Gewalt göttlichen Geistes und Willens, die man an Christus empfand. Nicht in seinen „Lehren“ lag das Neue, nicht seine Wunder als solche erweckten die unbedingte Hingabe an ihn, das Neue und Beherrschende war er selbst, seine beugende und erhebende Willensmacht.

Das ist der ursprüngliche Gedanke der Nachfolge Jesu: man geht und lebt mit ihm, man hört seine Stimme und sieht seine Taten und eben hierdurch kommt man unter seine Herrschaft, denn er ist der Herr der Weltgeschichte und jedes Menschen in ihr. Seine Worte sind Gottes Worte, sein Wille ist Gottes Wille. Wer ihn hat, hat Gott, und wer sich ihm hingibt, dient Gott. — Das galt zunächst von seinen Jüngern, die ihm regelmäßig „nachfolgten“, aber

es galt nicht minder von denen, die seine Gemeinschaft suchten und in ihr den Gehorsam gegen Gott fanden. Auch die geschäftige Martha, die ihrem häuslichen Beruf regelmäßig vorstand, ist zu der Erkenntnis und dem Bekenntnis der Jünger gelangt (Joh. 11, 27). Alle, die an ihn als die Offenbarung Gottes sich halten, die sich ihm hingeben in Gehorsam und Vertrauen, sie alle folgen ihm nach, denn sie haben in dieser geschichtlichen Person die Gemeinschaft mit Gott, die absolute Autorität, ihr Heil und ihr Leben, das Licht und die Seligkeit. Sie sind Christus unterworfen und kommen nicht los von ihm, denn die Macht seines Lebens hält sie fest. Seine Worte haben ihnen das Herz abgewonnen, seine Nachfolge ist der Weg zu Gott. Jede Reflexion, wie die späteren Zeiten sie angestellt haben, über die „göttliche und menschliche Natur“ in Christus lag dieser Zeit noch fern. Naiv und undogmatisch war der Gehorsam gegen ihn, die Unterwerfung unter seine Person. Man fühlte sich der göttlichen Macht seiner Person ganz und schlechthin unterworfen — das war alles.

2.

Es ist ein Riß durch den naiven Glauben der Jünger gegangen. Der göttliche Herr, dem sie nachgefolgt waren, ist den Weg der Menschen gegangen, menschlicher Haß gab ihm den Tod. Da zweifeln die Jünger, sie fliehen, und dumpf wie Schollen, die auf einen Sarg fallen, klingt die Klage: „wir aber hofften, er sollte Israel erlösen“ (Luk. 24, 21). Welch ein grauenvolles Rätsel war es doch: der, dessen Worte ihre Herzen ganz erfüllt hatten, der, in dessen Nähe sie Leben und Seligkeit empfunden, in ein kaltes Grab versenkt!

Da erscholl die Kunde: er lebt, er ist auferstanden. Er hatte Recht behalten, und Gott hatte seinen Gegnern Unrecht gegeben. Aber mehr als das. Die Jünger haben ihn gesehen, sie haben seine Worte wieder gehört. Sein göttliches Wesen haben sie empfunden, seiner dauernden Nähe sind sie gewiß geworden, ungeheure Aufgaben sind ihnen von ihm gestellt. Ihr Herr thront hinfort im Himmel, und die Erde ist seiner Füße Schemel, die Geschichte der Menschheit ist bis zu ihrem letzten Akt sein Herrschaftsgebiet. Er ist Herr und Gott, anbetend beugen vor ihm dieselben Menschen die Knie,

die ihn sahen, wie er im Schifflein einschlief, wie er weinte am Grabe des Freundes, wie er zitterte und zagte vor dem Tod, wie das Gefühl der Gottverlassenheit ihm im letzten Kampf das Herz zerriß.

Felsenfest ist diese Überzeugung gewesen. Er lebt, er herrscht als Gott und Herr, er ist allgegenwärtig, „er in uns", „wir in ihm", er kommt wieder zu Gericht und letzter Erlösung. „Ich lebe, doch nur nicht ich, Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20), „Christus ist mein Leben und Sterben mein Gewinn" (Phil. 1, 21), „komm Herr Jesu" (Offbg. 22, 20). Diese Gedanken sind heute vielfach abgegriffene Münzen, aber sie sind einst geprägt worden und sie leuchteten damals im frischen Glanz erlebten Glaubens, und jeder Zug und jedes Eckchen an ihnen war Ausdruck unmittelbarer Frömmigkeit.

Das war der Christus, den man kannte, in dem man lebte, dessen Macht und Gegenwart einen täglich durchdrang. Man überlege die angeführten Worte und man lese aufmerksam die Christusstellen im Neuen Testament, und auch den Stumpfen wird ein Hauch der Begeisterung anwehen, wie er niemals von einem Menschen gewirkt worden ist. Aber nicht so ist dieser Zustand zu verstehen, als wären immer neue Offenbarungen von Christus in die Seelen eingeströmt, so daß die Worte, in denen einst die Jünger ewiges Leben gespürt hatten, nun unnütz geworden und achtlos beiseite geschoben wären. So war es nicht. Man hatte denselben Christus, der einst zu den Jüngern geredet, man hatte ihn in den Worten, die er einst gesprochen, den Taten, die er einst getan. Aber das war nicht bloß eine Kunde aus der Vergangenheit, es war lebendige Gegenwart. Die ewige Willensmacht, die in jenen Worten und Taten kund geworden, sie wirkte fort als eine gegenwärtige, weil eben eine ewige. Man empfand die reale Gegenwart seiner Person in der geschichtlichen Offenbarung, die von ihr ausgegangen war. Aus dieser Empfindung heraus sind unsere Evangelien geschrieben worden. Es sind Lehrschriften, die den Stoff zusammenstellten, der die Offenbarung Christi ausgemacht hatte. Sie sind verfaßt, um die Worte darzubieten, in denen sich die wirksame Gegenwart Christi zu erleben geben sollte, und in denen man sie wirklich erlebte.

So betrachtet setzt sich in der apostolischen Zeit das Verhältnis zu Christus fort, das man in seinen Erdentagen erlebt hatte: das geschichtliche Bild von ihm wirkte dasselbe wie seine persönliche

Gegenwart. Aus seinen Worten und Werken empfand man Gottes Gegenwart, und diese Gegenwart Gottes war zugleich die Gegenwart Christi. Der Geist Christi lebte in seinen geschichtlichen Worten, und wem sie ins Herz drangen, der spürte die allmächtige Gegenwart Christi, des Herrn. Wie einst dies menschliche Leben Jesu in seinem wirklichen Werden der Offenbarer von Gottes Willen und Wahrheit gewesen war, so blieb jetzt der Bericht von diesem Leben der Träger göttlicher Offenbarung. Man fühlte sich von dem persönlichen und gegenwärtigen Leben Christi ergriffen, von seinem Willen geleitet. Sein geschichtliches Leben brachte ihn, den Gegenwärtigen, in die Herzen. Seiner Gegenwart war man unmittelbar gewiß, seiner Macht und Liebe sicher. So wurde der Mensch Jesus zum Träger seines göttlichen Wesens. Vom Menschen Jesus wurde man fortgeführt zum Glauben an sein göttliches Wesen und Wirken, gerade so wie einst die Jünger vom Hören seiner Worte und vom Schauen seiner Taten fortgetrieben wurden zur gläubigen Unterwerfung unter seine allmächtige Autorität. Nur fester und klarer war jetzt das Bewußtsein vom göttlichen Wesen Christi geworden, seit er im Himmel zur Rechten Gottes und nicht mehr im Staube der Erde weilte.

Es war unausbleiblich, daß sich allmählich Reflexionen über das Wesen Christi herausbildeten, und daß in diesen zwei Bestandteile in ihm unterschieden zu werden begannen. Himmlischer Geist und menschliche Fleischesnatur, Herrlichkeit und Niedrigkeit, der Logos und das Fleisch treten einander gegenüber, beides war in Christus miteinander verbunden. — Es ist verständlich, daß bei dieser Betrachtungsweise das irdisch-menschliche Leben Christi eine gewisse Selbständigkeit gegenüber seiner Gottheit empfing. Dazu kam, daß dies Leben abgeschlossen vor dem Beschauer dalag, während der Gott Christus auf dem himmlischen Throne in Ewigkeit lebt. Der Gott Christus ist der Herr der Welt, aber der Mensch Jesus ist ein Knecht Gottes gewesen. Jenem ist keine Kreatur vergleichbar, denn er ist Gott, diesem nachzustreben ist dagegen eine mögliche Aufgabe. Und nun gewinnt der Begriff der Nachfolge Christi eine neue Nuance, es handelt sich um die Aufgabe, den Menschen Jesus *nachzuahmen*. Bei der Nachfolge im eigentlichen Sinne handelt es sich um ein religiöses Verhältnis zu Christus; aus seinem irdischen

Leben und Wirken empfängt man die Erkenntnis seines göttlichen Wesens. Die Nachahmung Christi ist dagegen rein sittlich gedacht, man empfängt nicht, sondern man handelt; nicht auf das Göttliche in Christus richtet sich die Aufmerksamkeit, sondern auf das Menschliche, man gestaltet selbst sein Leben dem Vorbilde Christi entsprechend. In diesem Sinn hatte Jesus die Nachfolge, in der Regel wenigstens, nicht verstanden. Ihm selbst stand die Offenbarungsart und Erlösermacht seiner Person so völlig im Vordergrund, daß die Vorstellung einer Nachahmung seiner Person überhaupt ganz fern lag. Erst nachdem man Jesu irdisches Leben von einem anderen, höheren Leben zu unterscheiden begonnen hatte, war es möglich an eine Imitatio Christi im eigentlichen Sinn zu denken.

Die Forderung der Nachahmung Jesu ist in den neutestamentlichen Briefen nicht selten. Wenn man wirklich in ihm sein will, so soll man wandeln, wie er gewandelt hat (1. Joh. 2, 6). Man soll seinem Vorbild nacheifern in der selbstverleugnenden Liebe (1. Kor. 11, 1), wie in der Geduld dem Widerstand der Sünder gegenüber (Hebr. 12, 3), oder in dem willigen Ertragen unverschuldeter Leiden im Verkehr (1. Petr. 2, 21 ff.), oder in der Bereitschaft anderen zu dienen, auch wenn es Erniedrigung und Leiden mit sich bringt (Phil. 2, 4 ff.).

Aber diese Forderung hat nicht den Sinn, als wenn eine neue Satzung aufgestellt, als wenn die Verpflichtung zu einer äußeren Gleichheit mit Christus vorgeschrieben würde. Eine derartige äußerliche Gleichmacherei lag der Zeit nach ganz fern. Der Gedanke war der, daß wenn jemand mit Christus in Lebensgemeinschaft steht, er gleiches Sinnes mit Christus zu sein streben wird (Phil. 2, 5). Wer von Christus ergriffen ist, der kann nicht anders als der sittlichen Vollkommenheit nachzustreben, deren Urbild Christus ist (Phil. 3, 5—21). Nicht um eine sittliche Kraftprobe, die der Mensch auf eigene Rechnung unternimmt, handelt es sich bei dieser Nachahmung Christi, sondern um ein Streben, das sich aus der Gemeinschaft mit Christus ergibt: „ich jage aber nach, ob ich es ergreifen möchte, darum daß ich auch ergriffen bin von Christus Jesus".

Zur Nachfolge Christi ist die Nachahmung getreten. Mit dem Menschen Jesus gingen seine Jünger, und aus seinem Reden und Handeln strahlte Gottes Licht und Leben ihnen entgegen. Und so

blieb es: wo immer Jesu Bild auf ein Herz einwirkte, da wurde es inne der Gegenwart Gottes. Das ist der eigentliche und ursprüngliche Sinn der Nachfolge Christi. Aus ihr ergab sich dann die Nachahmung. Wer in der Anschauung Christi lebt, der trachtet danach, sein Leben dem Bilde Christi ähnlich zu gestalten. Aus Christus strömt göttliches Leben in die Herzen, daher geben wir unser Herz ihm hin. Wer mit ihm ist, empfängt dadurch das Streben wie er zu sein, soweit dies dem Menschen möglich ist.

3.

Die Einwirkungen des Lebens Jesu sind unermeßlich und unsagbar. Wie ein Sauerteig ist es in die Geschichte der Menschheit eingegangen. Nicht nur einzelne Seelen wurden von ihm ergriffen, sondern die Menschheit. Der entscheidende Wendepunkt der Weltgeschichte ist eingetreten, neue Gedanken und Impulse durchrieseln und bewegen den Leib der Menschheit. Wie die sittliche Richtungnahme der ersten Menschen maßgebend wurde für das ganze Menschengeschlecht, so auch das Leben Jesu, des anderen Adam. Das kann hier nicht genauer dargelegt werden, aber alle Lebensgebiete sind von den Einwirkungen Christi erreicht und bewegt worden. In der Religion und der Sittlichkeit, in der Kunst und dem öffentlichen Leben — überall begegnen wir hinfort den Fußtapfen Jesu. Wenn unsere Welt eine neue Welt der alten gegenüber ist, woraus anders als aus Christi Wirkungen erklärt sich das?

Aber dies ist nicht in der Weise einer geradlinigen Entwicklung geschehen. Wie immer in der Geschichte haben die neuen Tendenzen nur langsam die alten durchdrungen, und wie so oft, haben sie sich zu einem Kompromiß mit ihnen verstehen müssen. Das gilt auch von dem Gedankenkreis, der uns beschäftigt.

Seit dem zweiten Jahrhundert macht sich immer stärker in der Christenheit die antike, moralistische und gesetzliche Anschauung von dem Verhältnis des Menschen zu Gott geltend. Gott hat den Menschen Gesetze gegeben, die Menschen sind frei, sie zu erfüllen. Tun sie es, so wird ihnen dafür im Jenseits Lohn zuteil; tun sie es nicht, so wartet ihrer die ewige Strafe. In diesem Gedankenzusammenhang wurde Christus zum großen Lehrer, zum wahren Gesetzgeber. In ihm war die göttliche Vernunft — der „Logos“

— wirksam, daher vermochte er die Wahrheit zu sagen und das Rechte vorzuschreiben. Aber mehr als dies, durch das Beispiel seines Lebens leitete er an, sein Gesetz zu erfüllen. Für viele Christen erschöpfte sich nun die Bedeutung Christi darin, daß er der Lehrer und das Vorbild des Guten sei. Die mystische Empfindung der Urchristenheit von der gegenwärtigen Wirkung Christi in der Seele wurde abgeplattet zu dem rationalistischen Gedanken, daß er der große Lehrer der Tugend und der Unsterblichkeit ist. Das Christentum fing an, in die tugendhafte Befolgung seiner Gebote und seines Beispiels aufzugehen. Zwar lebten die alten Gedanken fort, aber der Akzent lag nicht mehr auf ihnen. Die alte kraftvolle Empfindung: Gott ist in Christus, in ihm empfangen wir Gott und durch ihn geben wir uns dann Gott hin, sie weicht einer gesetzlichen Auffassung der Gebote Christi und dem rein natürlichen Bestreben, das Leben dem seinen gleich zu gestalten. Die Nachfolge und die Nachahmung Christi, wie man sie früher geübt hatte, fällt aus dem Zusammenhang dieser Frömmigkeit. Für jene tritt die Erkenntnis der reinen Lehre, die Christus brachte ein, für diese das Bemühen fromm zu sein, wie er es war.

Diese Gedanken führten weiter. Immer mehr tritt an die Stelle des Erlebens der Gottheit Christi die theoretische Erkenntnis seines Wesens. Immer genauer deutet man seine Worte im Sinne eines die Einzelheiten des Lebens bestimmenden Gesetzes. Dazu kommt dann das Bestreben, möglichst genau und äußerlich übereinstimmend mit Christus das Leben zu gestalten. Das stille Dulden, die demütige Weltabgeschiedenheit beginnt den Vorrang zu gewinnen gegenüber dem tatkräftigen praktischen Christentum.

Das sind neue Wendungen. Sie stellen uns das Verständnis dar, das die breiten Massen vom Christentum zu erwerben fähig waren. Der griechische Intellektualismus, das Bedürfnis einer durch Sittenlosigkeit siech gewordenen Zeit nach strenger Zucht und scharfer Medizin, der unwillkürliche Drang, frei zu werden von einer verkommenden Welt — das werden die Hauptmomente sein, die die neuen Wendungen erklären.

Insonderheit sei hier noch an das Martyrium und das Mönchtum erinnert. Das Vorbild Christi hat manchem Märtyrer den letzten Gang erleichtert und hat auch hier und dort eine krank-

hafte und exaltierte Sehnsucht nach dem Martyrium erweckt. Wichtiger ist das Mönchtum. Hier sollte die wahre echte Frömmigkeit dadurch erreicht werden, daß man dem Treiben der Welt den Rücken kehrte, daß man auf alle Lust des Daseins verzichtete, daß man freiwillig allerhand Leiden und Plagen zur Übung auf sich nahm. So meinte man Christus ähnlich zu werden und den sichersten Weg zur Erreichung des christlichen Ideals zu gehen. Zu wie komischen Äußerlichkeiten man schon in alter Zeit hierbei kommen konnte, zeigen jene Mönche, von denen Cassian berichtet, daß sie stets ein hölzernes Kreuz auf dem Rücken trugen, um so buchstäblich dem Wort des Herrn vom Kreuztragen in seiner Nachfolge zu genügen.

Die Nachfolge Christi hat, wie es diese letzte Wendung veranschaulicht, einen neuen Sinn gewonnen, sie wird der Nachahmung gleichgesetzt. Hinfort ist Imitatio Christi gleich Nachfolge Christi. Der leitende Gedanke ist nun der, daß man durch die Nachahmung des menschlichen Lebens Christi zur Vereinigung mit seiner Gottheit gelangt. Unser sittliches Tun ist der Weg zur Gemeinschaft mit Gott. Damit ist die ursprüngliche Entwicklung umgekehrt. Aus dem Erleben der göttlichen Autorität Christi sollte sich ursprünglich die sittliche Nachahmung Jesu ergeben, jetzt führt die sittliche Nachahmung zur Vereinigung mit Christus dem Gott. Dort folgte die menschliche Tat aus dem Innewerden Gottes im Glauben, hier führt die Tat der Liebe zu der Anschauung der Gottheit. Das Leben Christi kommt hierdurch um den religiösen Offenbarungscharakter — eigentlich nur sein Tod und seine Auferstehung haben religiöse Bedeutung —, sein ganzes Leben tritt unter einen anderen Gesichtspunkt, es ist das klassische Musterbeispiel eines sittlichen Lebenswandels. Der urchristliche Gedanke, daß der geschichtliche Jesus uns Gottes Wesen offenbart, tritt zurück — er ist nie verschwunden, Augustin hat ihn auf das stärkste betont — gegen die moralistische Nachahmung des frommen Lebens Jesu.

4.

In dieser Form ist der Gedanke der Nachfolge oder Nachahmung Christi auf das Mittelalter übergegangen. Gregor der

Große sagt ausdrücklich, „der fleischgewordene Herr hat an sich selber alles, was er uns einflößt, gezeigt, damit er das, was er als Gebot gesagt hat, durch sein Beispiel uns anrate" (Moral. I, 13). Unter diesem Gesichtspunkt wird das ganze Leben des Herrn, und ebenso sein Tod, verwertet. Damit ist ein Gesichtspunkt gewonnen, der für die mittelalterliche Betrachtung des Lebens Jesu maßgebend geblieben ist.

In eigenartiger Weise hat der heilige Bernhard diesen Gesichtspunkt aufgenommen und in das Zentrum der Frömmigkeit des Mittelalters gestellt. Es war die Zeit der Kreuzzüge. Die religiöse Phantasie war gewaltig angeregt. Man schaute hinüber nach dem heiligen Lande mit all den Stätten der Wirksamkeit des Herrn. Wunderbare Kunde brachten die Kreuzfahrer von dort heim. So wurde die Gestalt Jesu der Zeit in ein helleres Licht gerückt. Man wurde nicht müde, sein Bild in dem neuen Rahmen anzuschauen, in sein Leben, Leiden und Sterben sich zu versenken. Und besonders seinem Leiden galt die Betrachtung. Wie ein Bündel Myrrhen, sagt Bernhard, sollen wir die Betrachtung seiner Passion auf unsere Brust tun. So wird unser Herz zu dankbarer seliger Liebe gegen ihn entzündet; so kommen wir dazu, indem wir dieses Menschen Leiden und Frömmigkeit betrachten, alle böse Lust in uns zu tilgen. Sein Beispiel steht uns allezeit vor der Seele zur Nachahmung. Doch nur die Füße und die Hände des Seelenbräutigams vermögen wir so zu küssen. Wir werden höher emporgezogen, wir kommen zum Kuß seines Mundes. In einem Zustand seliger Ekstase kommt er zustande. Die asketische Betrachtung und Nachahmung des Menschen Jesus führt zur ekstatischen visionären Anschauung seiner Gottheit.

Es liegt eine krankhafte Nervenüberspannung in dieser Betrachtungsweise mit ihrer selbstquälerischen Askese und ihren so schnell entweichenden ekstatischen Erregungen. Die Erfahrung der göttlichen Kraft Christi ist nicht ein sicherer und fester Inhalt der Seele, sie zuckt auf und verschwindet wie der Blitz. Es kann auf diesem Wege nie zu einem dauernden Erleben der Gottheit Christi und nie zu einer soliden christlichen Sittlichkeit im täglichen Leben kommen. In den Mittelpunkt des christlichen Lebens kommt ein unruhiges Spiel der religiösen Phantasie, das, trotz der berauschenden

poetischen Schönheit, schwere Gefahren in sich birgt. Dieses Kosen mit dem gekreuzigten Bräutigam, dies unehrerbietige Wühlen in seinen Wunden, der furchtbare Wechsel jener Stunden seligster Lust in der völligen Vereinigung mit dem Geliebten mit den Zeiten der inneren Dürre und Leere, die wie der Jammer auf den Rausch folgen: alle diese Stücke bestätigen die Bedenken, die wir ausgesprochen haben.

Und dennoch muß anerkannt werden, daß diese Betrachtungsweise einen großen Fortschritt, eine Vertiefung gegenüber jener rationalistischen Betrachtung Christi als des Gesetzgebers und Vorbildes darstellt. Sie leitet wirklich — in ihrer Weise — eine Rückkehr zu der urchristlichen Anschauungsweise ein. Die lebendige Persönlichkeit Christi wird wieder angeschaut, sein unendlich reiches Innenleben erschließt sich wieder der Betrachtung. Um ihn selbst handelt es sich wieder, nicht um seine Gebote oder einzelnen Handlungen. Nicht eine nüchterne Berechnung jenseitigen Lohnes bedingt das Verhältnis zu Christus, sondern die starke unmittelbare Empfindung des Reichtums, der Schönheit und Güte seiner Person. Und wenn es auch nur auf flüchtige Stunden innerer Fieberhitze erreicht werden kann, das Erleben seines göttlichen Wesens ist das Ziel, sein Herz, der Kuß des Mundes, nicht nur die belohnende oder strafende Hand. Sagen wir es kurz, der Jesus der Evangelien lebt wieder auf; er selbst, nicht die Lehren über ihn, wird wieder der eigentliche Gegenstand des religiösen Sinnens und Denkens.

Die wissenschaftliche Theologie des Mittelalters hat mit diesen neuen Anregungen nicht viel anzufangen gewußt. Für die Frömmigkeit sind sie nicht verloren gegangen. Wo inniges persönliches Christentum im späteren Mittelalter sich regt, da nimmt es alsbald die Formen der Nachfolge Christi oder der Jesusmystik an. Man darf wohl sagen, daß die Imitatio Christi und das Bußsakrament die beiden Brennpunkte sind, von denen her das innere Leben der mittelalterlichen Christenheit zu verstehen ist. Jene bezeichnet das persönliche Christentum, dieses die kirchliche Leitung der Frömmigkeit. Sie haben miteinander gehen, sie haben auch widereinander sich wenden können.

Die Nachfolge Christi richtet sich seit Bernhard immer mehr auf die Gesinnung. Zwar hat es nie im Mittelalter an solchen

gefehlt, die bei der Nachfolge Christi die sinnliche Selbstpeinigung stark betonten. Glühende Messingkreuze tat man sich auf die Haut, schwere Kreuzesbalken schleppte man auf langen Wallfahrten auf dem Rücken fort, um die Kreuzespein zu erleben. Man grub sich den Jesusnamen auf die Brust ein, man ritzte sich mit scharfen Nägeln an jedem Freitag die Wunden ein, die Jesus getragen, man drückte sich eine Dornenkrone auf das Haupt und geißelte sich, bis das Blut herabfloß. Aber diese und andere asketische Übungen waren doch nur Mittel zum Zweck, nämlich zur Erlangung der inneren Ähnlichkeit mit Christus.

Dies zeigen auch die neuen Ordensgründungen. Der heilige Franz von Assisi kommt hier vor allem in Betracht. Es war in der Zeit Papst Innocenz III. Die Kirche stand auf der Höhe ihrer politischen Macht. Da trat die Nachfolge Christi in ihren Weg, die „heilige Armut" ließ ihre warnende Stimme hören. Hat je ein Mensch Ernst gemacht mit der Imitatio Christi und ist jemals einer hierzu durch fromme Naivetät befähigt gewesen, so ist es Franz. Der arme und demütige Jesus hatte es ihm angetan. In sein Leben sich zu versenken, seine Liebe zu bewundern unter nie versiegenden Freudentränen, seine Gestalt mit allen Mitteln der Phantasie sich anschaulich zu machen, auch in unbarmherziger Askese — das war ihm selige Lust. „Möchte doch, bitte ich, o Herr, die feurige und honigtriefende Macht deiner Liebe meinen Geist losreißen von allen Dingen, die unter dem Himmel sind, damit ich sterbe durch die Liebe deiner Liebe, der du für gut hieltest zu sterben aus Liebe meiner Liebe" — betet Franz. — Indem er seine ganze Seele mit Jesus erfüllte, verlor er die Welt und fühlte sich nun erst reich und überschwänglich glücklich. Der Verzicht auf alle Güter und alles Glück der Welt ließ ihn sich selbst und Christus finden. Das Leben des Individuums und die Seligkeit in Christus, das war der Ertrag dieser Imitatio Christi. Oder man trifft den Sinn des Heiligen vielleicht noch besser, wenn man sagt: die Imitatio ist selbst die Befreiung und die Seligkeit, denn wer der Welt abstirbt wie Christus, der erst wird er selbst und wird von Christus erfüllt. Nicht geht hier — wie bei Bernhard — die asketische Nachahmung voran der selten eintretenden Ekstase, sondern beides ist miteinander gegeben. Das ganze Leben des Christen trägt bei Franz

gewissermaßen einen ekstatischen Charakter, und die Askese selbst ist höchste Freude und Seligkeit.

Wer sieht nicht, wie diese Anschauung zurückzubiegen beginnt zu dem Ursprünglichen? Wieder wird die Anschauung des geschichtlichen Christus betont und als Mittel der Gemeinschaft mit Gott erkannt, die Nachahmung Christi verliert den Charakter als verdienstliches Tun, das später belohnt wird durch die Nähe Gottes, sie ist vielmehr eine besondere Form der Lebensgemeinschaft mit Gott. So unterscheidet sich Franz' Auffassung von dem vulgären Verständnis der Nachfolge Christi. Aber sie reicht auch über das Verständnis Bernhards hinaus, indem die Nachfolge nicht bloß als Weg zur Seligkeit, sondern als selbst selig vorgestellt ist.

Die Einflüsse, die von dem heiligen Franz ausgegangen sind, sind sehr groß. Zwei Jahrhunderte lang hat der Bettler von Assisi die Ideale der Welt mitbestimmt. Seine Jesusminne hat die Aufmerksamkeit auf den wirklichen Jesus der Geschichte hingelenkt. Jetzt treten die ersten Werke über das Leben Jesu an das Licht. Man ist erstaunt über die historische Anschauungskraft und über die undogmatische Auffassung des rein Menschlichen und edel Natürlichen in Jesus in Werken wie dem großen „Leben Jesu" des Ludolf von Sachsen (1350) oder in den Bonaventura beigelegten „Meditationen über das Leben Christi". Das Interesse an der Person Christi und der neuerwachte Individualismus reichen sich in diesen Werken die Hand. Diese beiden Züge charakterisieren überhaupt die Entwicklung der Folgezeit. Das Individuum findet sich immer mehr und mehr, das Ichbewußtsein mit seiner Kritik und Freiheit regt sich. Man läßt es nicht mehr an den Urteilen und Gedanken der Vergangenheit genug sein, sondern man will selbst denken und urteilen; den Inhalt seiner Seele und die Ziele seines Lebens will man sich nicht mehr von der Gemeinschaft vorschreiben lassen, man will sie selbst finden. Es ist bekannt, wie dieser Individualismus seit dem 13. Jahrhundert rasch anwächst bis hin zu den trotzigen Gestalten der Renaissanceperiode.

Mit dem Individualismus hat sich die Nachfolge Christi zunächst verbunden. Auch die Romantiker des Mittelalters — die Gottesfreunde — haben gern die eigene Seele beobachtet und sich andrerseits daran gefreut, sie als Braut dem Bräutigam Christus

nachfolgen zu lassen. Aber an und für sich sind beide Gesichtspunkte einander entgegengesetzt. Macht man Ernst mit der Nachahmung Christi, so kommt der Individualismus ins Schwanken, und betont man die freie Persönlichkeit, so paßt dazu nicht die Nachahmung eines anderen Lebens. Ein guter Teil der Paradoxie im Leben des späteren Mittelalters ist in dieser Kollision der Interessen begründet. Die Kombination, die sich in der Person des heiligen Franz so ergreifend darstellte, ließ sich auf die Dauer nicht aufrechterhalten. Der Mensch der beginnenden Neuzeit und jene Nachahmung Christi werden in schweren Konflikt miteinander geraten. Und dieser Konflikt wird die einen zur grausamen Übertreibung der asketischen Nachfolge führen und wird in den anderen Zweifel und Bedenken gegen sie erwecken.

Der Dominikanermönch Heinrich Seuse diene uns als Beispiel für ersteres. Er war voll reichen Sinnes für die Welt und ihre Schönheit, aber er beschränkte sein Leben auf die Zelle. Er will stets mit Christus sein, mit ihm ißt und trinkt er, in dramatischer Lebendigkeit führt er sich seine Passion vor. Er will mit Christus leiden. Er beschränkt seinen Schlaf und liegt nachts unbedeckt auf einer alten Tür, er heizt die Zelle nicht und geißelt sich, er trägt unter der Kutte auf dem Rücken ein Kreuz voll spitziger Nägel und läßt in sein Hemd 150 Nägel einnähen und er bindet dabei seine Hände fest, um nicht im Schlaf sich von diesen Qualen zu befreien. Bei alldem hält er sich immerzu die Passion Christi vor „nicht mit einem eilenden Überfahren", sondern mit „herzlicher Minne und einem kläglichen Übergehen". Aber all die Martern und Qualen, diese ganze raffinierte Nachahmung Christi führt den Mann nicht zum fröhlichen Bewußtsein dauernder Gemeinschaft mit Gott. Zweifel verzehren ihn, vor jeder äußeren Schwierigkeit bebt er zurück, rat- und hilflos schwankt er durch das Leben. Wohl erlebt auch er Stunden, da er in der Gottheit schwimmt, wie der Adler in der Luft, aber nur zu bald gehen diese ekstatischen Zustände vorüber und grauenvolle Nüchternheit und Vereinsamung folgt ihnen. Die Nachahmung Christi hat nicht vermocht dem Menschen Halt und Kraft zu geben, sie hat nur dazu beigetragen ihn zu knicken und unsicher zu machen. — Wie der „Gottesfreund" Seuse, so haben weite Kreise des ausgehenden Mittelalters die „heftige

Sehnsucht nach der Nachahmung Christi" empfunden (Gerhard Groote). Aus diesen Kreisen ist das Büchlein hervorgegangen, dessen wir eingangs gedachten. Es ist ein abgeklärtes Werk, ohne Neigung zu äußerlichen Extravaganzen. In der Sache bleibt es bei der Nachahmung des einsamen, demütigen und geduldigen Lebens Jesu.

Auch die tiefsten Geister der Zeit wußten nichts Besseres vorzuschlagen, und doch war diese Moral — streng genommen — im wirklichen Leben kaum mehr durchzuführen. Zu stark war in den Menschen der Sinn für das natürliche Leben mit seinen Gütern und Aufgaben geworden. Zum Individualismus trat das starke nationale Selbstbewußtsein. Der Handel schwoll an, die Geldwirtschaft brachte große Reichtümer mit sich, dem Reichtum einzelner traten die sozialen Probleme der Zeit entgegen, sozialistische Programme schlossen sich an. Man lebte in der Welt, und man konnte es nicht vermeiden, und doch sollte die Weltflucht heilige Pflicht sein. Man wurde reich, aber Christus war arm. Man kaufte und verkaufte, man lieh und forderte Zinsen, und doch hatte Christus die Wechsler aus dem Tempel vertrieben; sein Leben, das man nachbilden sollte, hat keinerlei vorbildliche Züge für die notwendige moderne Gestaltung des Lebens.

Eine schwere Krisis lag über dem inneren Leben der Kirche. Es fehlte nicht an scharfer Kritik der offenkundigen Schäden, Christi Armut und Demut bot den Maßstab dazu. Aber mit dieser Kritik war wenig getan. Die Forderung der Nachfolge des armen Lebens Christi, die immer wieder erhoben wird — auch von einem Mann wie Erasmus — versagte dem wirklichen Leben, der praktischen Notwendigkeit gegenüber. Die Spannung zwischen der Wirklichkeit und dem Ideal wurde schärfer und schärfer. Das Problem der Zeit war, wie man in der wirklichen Welt und doch mit Gott und für Gott leben könne.

5.

Auch wenn man die Kirchengeschichte an dem Leitfaden der Nachfolge Christi durchmustert, hat Luther Epoche gemacht. Bekanntlich hat Luther den Gedanken eingeschärft, daß es keine Gotteserkenntnis gebe außer der durch den Menschen Jesus vermittelten. Stark und lebhaft betont er das echt menschliche Leben Christi.

Dies Leben ist „der rechte Brief“ und „das güldene Buch“, darin uns Gottes gnädiger Wille offenbar wird. Nur an Christus vermögen wir ein wirkliches Bild Gottes zu gewinnen, unsere eigene Spekulation würde uns zu einem Gott führen, der ein „scheußlicher Potzmann oder Vogelscheuch“ ist, der etwa so aussähe, „wie die Maler den Teufel malen, mit langen Hörnern und scheußlichen feurigen Augen“. Daher soll man nicht gen Himmel fahren, um dort Gott zu suchen, sondern bei dem beginnen, der in der Krippe liegt und am Kreuz hängt. „Die Schrift hebet fein sanft an und führet uns zu Christus wie zu einem Menschen, darnach zu einem Herrn über alle Kreaturen, darnach zu einem Gott“. Daher soll man alles zunächst beiseite lassen und sich nur an den Menschen Jesus halten, sonst stürzt man in den finsteren Abgrund eigener Spekulationen. Wer aber dem Menschen Jesus in sein freundliches Herz blickt, der wird ergriffen von der Macht Gottes, die in Christus ist, er empfindet einen „barmherzigen Willen“, „eitel Liebe“, „eitel Wohltätigkeit“, „ewige Macht und göttliche Kraft“. Dies Erleben der Gottheit und dies Empfangen seiner Gnadenwirkungen ist nun aber der Glaube im Sinn Luthers. „Durch die Erfahrung“ „schmeckt“ der Mensch Gottes Freundlichkeit, um ein „Fühlen und Empfinden“ handelt es sich bei dem persönlichen Glauben.

Halten wir hier einen Augenblick ein. Es ist klar, daß diese Gedanken Luthers in einer geradezu überraschenden Weise zu dem ursprünglichen Sinn der Nachfolge Christi zurückkehren. Luther hat selbst hiervon ein Bewußtsein gehabt. Zu dem Wort „wer mir nachfolgt, wird nicht im Finstern wandeln“ bemerkt er: „Man ziehets auf die Werk und aufs Exempel. Wie wohl das auch heißet Christo nachfolgen, aber Christus ziehet die Schüler zu sich, spricht: folget mir nach, haltet meine Lehre. Denn Christo folgen heißt seinen Worten gehorchen. . . . Wer an mich gläubet, zu mir sich hält, verläßet sich auf mich, der wird selig ... Das ist recht gefolget, in dem Glauben folgen, und auf ihn verlassen. — Darnach ist ein ander Folgen, daß man seinem Exempel nachfolge, sein Werk tue und leide, wie er gelitten hat“ (Erl. Ausg. 48, 275 f.). So angesehen, kann gelegentlich der Glaube geradezu als Nachfolge Christi bezeichnet werden: in Christus wird Gottes Freundlichkeit offenbar, „also hat Gott nichts denn das Beste und

das teilt er uns mit, nähret uns, trägt uns, wartet unser usw. durch seinen Sohn. Also wird unser Herz umgekehret Christo nachzufolgen" (Weim. Ausg. 1, 275).

Handelte es sich bei der Nachfolge der Evangelien darum, daß, wer sich dem Menschen Jesus anschließt, in ihm die erlösende Herrschaft Gottes im Glauben empfängt, so soll auch nach Luther durch die Betrachtung des Menschen Jesus der Glaube an seine göttliche Liebe und Macht in uns erweckt werden. Hier endlich wieder wird Jesu Menschheit als das erkannt, was sie sein sollte, als Gottes Offenbarung. Jetzt hört der Glaube auf ein totes Fürwahrhalten theoretischer Sätze zu sein, er ist innere Wirklichkeit, Erleben und Erfahren. Und dies ist möglich, ist es doch eine wirklich wahrnehmbare geschichtliche, dem Menschen unmittelbar zugängliche Größe, an der sich der Glaube entzündet. Die geistige Nachfolge des Menschen Jesus führt zum Innewerden seiner göttlichen Autorität, Liebe und Macht. Luther lehrt wieder den Weg gehen, der einst die Jünger Jesu zum Glauben führte.

Aber auch darin folgt Luther der ursprünglichen Gedankenverbindung, daß er die Nachahmung Jesu nicht zur Vorbedingung des Erlebens seiner Gottheit macht, sondern daß, umgekehrt, dies die Bedingung für jenes ist. Erst der, der von Christus innerlich ergriffen ist, so daß er glaubt, kann und soll Christi Beispiel nachahmen. Zwei Stellen Luthers — sie richten sich gegen die alte mystische, von Carlstadt vertretene, Methode — mögen dies belegen.

„So halt nu du, mein Bruder, fest an der Ordnung Gottes, nämlich, daß die Tödtung des alten Menschens, darinnen man Christus Exempel folget, wie Petrus sagt 1. Petri 2, 21, solle nicht das erste sein, wie dieser Teufel treibet, sondern das letzte; also daß niemand muge sein Fleisch töten, Kreuz tragen, und Christus Exempel folgen, er sei denn zuvor ein Christen, und habe Christum durch den Glauben im Herzen, als einen ewigen Schatz, denselben kriegt man aber nicht durch Werk (wie diese Propheten toben,) sondern durch Hören das Evangelion, daß die Ordnung also gehe: Zuerst, vor allen Werken und Dingen, höret man das Wort Gottes, darinnen der Geist die Welt und die Sünde straft, Joh. 16, 9; wenn die Sünde erkennet ist, höret man von der Gnade Christi. Im selben Wort kompt der Geist und gibt den Glauben, wo und welchem

er will. Darnach geht an die Tödtung und das Kreuz und die Werk der Liebe; wer dir eine andere Ordnung furschlägt, da zweifel nicht, es sei der Teufel, wie dieser Carlstadter Geist ist, wie du noch baß sehen sollst“ (Erl. Ausg. 29, 211 f.). Und wiederum: „Aus diesem Stuck sollst du nun merken und gar gewiß prüfen den Geist Doktor Carlstadts, daß er damit umbgehe, wie er uns vom Wort reiße und auf die Werk führe. Denn auf daß er solches desto baß ausrichte, hält er dir zum trefflichen Schein für die Werke Christi selbst, als solltest du dafür erschrecken und denken: Ei wahrlich, wer sollte Christo nicht folgen? Und verhehlet doch dieweil das Wort; denn er hat keines darauf anzuzeigen. Denn nachdem er gesehen hat, wie wir auf Menschen Wort und Werk nicht wollen geben, sie seien heilig oder alt usw. und wollen alleine Christum zum Meister haben, teilet der Schalk Christum in zwei Stuck, nämlich, wie Christus einmal ohn Wort etliche Werke tut und läßt; zum andern mal, wie er Werk mit dem Wort tut und läßt, und ist so schalkhaftig, daß er Christum fürträgt alleine, wie er tut und läßt ohn Wort, darin er uns nicht zu folgen ist; und schweigt, wo Christus tut und läßt mit dem Wort, darin wir ihm folgen sollen. Siehest du hie den Teufel, der uns vorhin durch Heiligen verführet hat, der will uns hier, durch Christum selbst verführen. Hüt dich, wo du nicht Gottes Wort hörest, das dich heißt oder verbeut, da irre und kehre dich nicht an, wenns gleich Christus selbst tät“ (Erl. Ausg. 29, 195).

Hierzu kommt eine weitere Erkenntnis, die den Begriff der Imitatio Christi neu bestimmt bzw. einschränkt. Luther hat einen gesunden Sinn für das Recht des natürlichen Lebens und der natürlichen Güter gehabt, denn auch in ihnen sah er Gaben des gnädigen Gottes. Daher hat er die Forderung jener widernatürlichen Nachahmung Christi durch gewaltsame Askese oder äußerliche Nachbildung der Leiden und des Lebens Christi abgestellt. Es entging Luther nicht, daß auch Christus einen besonderen Beruf gehabt hat, daß er daher nicht als Vorbild für die äußere Gestaltung der weltlichen Ämter in Betracht kommen könne. „Sollte drumb ein Stand oder Amt nit gut sein, daß Christus selbst nicht getrieben hätte, wo wollten alle Stände und Ämter bleiben, ausgenommen das Predigtamt, welches er allein getrieben hat?

Christus hat sein Amt und Stand geführet, damit hat er keines andern Stand verworfen. Es stund ihm nicht zu, das Schwert zu führen, denn er sollte nur das Amt führen, dadurch sein Reich regirt wird und eigentlich zu seinem Reich dienet. Nu gehöret zu seinem Reich nicht, daß er ehelich, Schuster, Schneider, Ackermann, Fürst, Henker oder Büttel sei, auch weder Schwert noch weltlich Macht, sondern nur Gottes Wort und Geist, damit werden die Seinen geregiret inwendig" (Erl. Ausg. 22[1], 77). — Die Nachahmung Christi kann sich bei Luther daher nur auf die Gleichheit der Richtung erstrecken, die unter anderen Verhältnissen und in anderen Berufen ganz neue Formen annehmen wird. Man hatte in der ältesten Zeit zu einer ausdrücklichen derartigen Bestimmung keinen Anlaß gehabt, lebte man doch wesentlich in den gleichen Lebensverhältnissen wie Jesus. Dann hatte man aus den besonderen Formen des Lebens Jesu eine verpflichtende Norm gemacht. Armut, Demut, Geduld, Leidenswilligkeit sollten gerade ebenso, in denselben äußeren Formen, wie mehr oder minder zufällige Anlässe sie im Leben Jesu schufen, eingehalten werden. Was mußte die Folge hiervon sein? Einmal die unfruchtbaren Quälereien der Askese und dann die Selbsttäuschung, als sei man durch bestimmte äußere Werke in die Nachahmung Christi eingetreten, oder auch die Verzweiflung darüber, daß im wirklichen Leben sich diese Nachahmung niemals in genügender und korrekter Weise erreichen ließ. Es ist dem gegenüber eine Erkenntnis von ungeheurer Bedeutung, daß Luther die Nachahmung Christi frei machte von den Banden bestimmter äußerer Formen, und daß er sie in das Innere des Menschen, in die Gesinnung verlegte. Der ahmt Christi Beispiel nach, der, wie er, sein ganzes Leben mit allen Kräften und Gaben einfach still und ungeteilt in den Dienst Gottes stellt, er sei im übrigen Mann oder Weib, verheiratet oder unverheiratet, arm oder reich, niedrig oder hoch, einsam oder Glied einer großen Gemeinschaft, schwach oder stark.

Luther hat sein praktisches Verständnis des Christentums einmal in den Satz zusammengefaßt: „Nu ist Glaub und Liebe das ganz Wesen eines christlichen Menschen . . . der Glaube empfähet, die Liebe gibt. Durch den Glauben läßt er ihm wohltun von Gott, durch die Liebe tut er wohl den Menschen" (Weim. Ausg.

8, 355). Wenden wir dies auf unsere Frage an, so wird man im Sinn Luthers sagen dürfen, Nachfolge und Nachahmung Christi sind das Christentum. Die Nachfolge hat zum Kern den Glauben, und das Wesen der Nachahmung besteht in der Liebe.

Man kann Luthers ganzes Werk unter dem Gesichtspunkt begreifen, daß er die Menschheit die Nachfolge Christi wieder hat verstehen lehren, die Nachfolge in dem doppelten Sinn: des Glaubens an den in dem Menschen Jesus sich erschließenden ewigen Liebeswillen, und der Liebe als der Hingabe an Gott nach dem Vorbilde Jesu. Wie der Mensch im wirklichen Leben, nicht nur zeitweilig, sondern dauernd und treu mit Christus leben kann, ihn hinnehmend im Glauben und ihm sich hingebend in der Liebe — das hat uns Martin Luther gelehrt.

6.

Eine genauere Erwägung der weiteren Geschichte der Nachfolge Christi liegt nicht in unserer Absicht, denn sie würde keine wesentlichen, neuen Gesichtspunkte ergeben. In der Frömmigkeit der pietistischen Zeit hat der Begriff der Nachfolge wieder eine große Rolle gespielt. In den verschiedensten Wendungen kommt der Gedanke zum Ausdruck, daß wir dem armen verachteten Jesus ähnlich werden, die Gemeinschaft mit den Weisen und Hohen der Welt meiden, den Haß der Welt tragen sollen. Unter dem Gesichtspunkt der Vorbildlichkeit wird das ganze Wirken Christi besprochen. Alles — die zwei Naturen und die Kommunikation ihrer Idiome, die beiden Stände, der Tod, das Begräbnis und die Auferstehung — soll diesen vorbildlichen Charakter tragen. Und für alle, die Schüler, die Professoren, die Dolmetscher, Prediger, Könige, Fürsten, Beamte, Edelleute, Hausväter, Bräutigame, Kinder im Mutterleibe usw. soll diese Vorbildlichkeit gelten.[1]) Durch solche Betrachtungen wird die abgeschmackte Nachbildung der besonderen Formen des Lebens Jesu wieder aufgenommen. Indem man aber nicht den Mut hatte, mit diesem Gesichtspunkt wie im Mittelalter Ernst zu machen, geriet

[1]) Man sehe einerseits Paul Egard „Vom edlen Leben Jesu Christi“ und andrerseits Th. Crüger, Apparatus theol. moralis Christi et renatorum etc., Leipzig 1747, vgl. Ritschl, Gesch d. Pietismus II, 54 f. Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik II, 395 .

man in peinliche Umdeutungen und ärgerliche Verkehrungen der geschichtlichen Tatsachen. In dem Maße, als der persönliche Beruf in der nachreformatorischen Zeit den mittelalterlichen Standesberuf verdrängt, werden diese Versuche einer äußerlichen Gleichgestaltung des Lebens des modernen Menschen mit dem Leben Jesu zu einem Spiel mit Worten. Paradoxe Wendungen zur momentanen Einschreckung des Menschen ließen sich auf diesem Standpunkt leicht finden, aber in der Leitung des wirklichen Lebens mußte er versagen.

Bedenklicher war es, daß in den mystisch gerichteten Kreisen des Protestantismus die Nachahmung Christi in mittelalterlicher Weise zur Vorstufe einer höheren, den Glauben überragenden, Vereinigung mit Gott gemacht wurde. Zur Verdeutlichung einige Sätze aus Joh. Arnds „Wahrem Christentum“: „Die heiligen Apostel folgeten Christo im Glauben, verschmäheten die Welt, verleugneten sich selbst, sagten ab allem, das sie hatten, lebten in Einigkeit: da wurden sie von oben herab erleuchtet und empfingen den heil. Geist“ (I, 37, 16). „Wären wir rechte Christen, nicht mit Worten, sondern mit der Tat und Wahrheit, das ewige Licht würde uns bald erleuchten und im Glauben und Lehre einig machen. Unmöglich ist es, daß diejenigen mit dem Geist und Licht der ewigen Wahrheit können erleuchtet werden, welche dem Herrn Christo nicht folgen in ihrem Leben“ (Arnd, Bedenken über die Teutsche Theologia I, 2). Nach diesen und ähnlichen Sätzen wird also angenommen, daß der Christ zwar mit dem Glauben beginnt, daß er aber erst auf dem Wege der Nachfolge Jesu, die als Weltflucht und als allgemeine Milde und Freundlichkeit verstanden wird, zur Erleuchtung durch das ewige Licht gelangt. Nur die Seele kann zu einer wirklichen Vereinigung mit Gott kommen, die „entblößet wird von allen vernünftigen, sinnlichen, kreatürlichen Dingen“ (Wahres Christentum III, 4 vgl. II, 20, 4). Dann aber kommt Christus, der Bräutigam: „es fließen die Wasser der Andacht, die Seele schwelget vor Liebe, der Geist freut sich, die Affekten und Begierden werden inbrünstig, das Gemüt jauchzet, der Mund lobet und preiset, man tut Gelübde und alle Kräfte der Seelen freuen sich in und wegen des Bräutigams . . . O welch ein feuriges Verlangen! O welch liebreiche Gespräche, o wie ein keuscher Kuß, wenn der heil. Geist herabkommt, wenn der Tröster überschattet, wenn der Höchste erleuchtet, wenn das

Wort des Vaters da ist, die Weisheit redet und die Liebe freundlich sie umfänget!" (V, 7, 1.)

Es leuchtet sofort ein, daß diese Gedanken ganz auf die Bahnen der Mystik Bernhards zurückbiegen. Damit ist aber der Gedanke Luthers aufgegeben. Bei Luther macht Gottes Tat den Anfang, dann folgt des Menschen Tat, zuerst ist der Mensch rezeptiv, dann aktiv, zuerst Hinnahme, dann Hingabe, zuerst Glaube, dann Liebe und Werke. In der Mystik dagegen steht nur ein undeutlicher und allgemeiner Glaube an der Spitze, aber wirklich beginnt das Leben erst dort, wo der Mensch Christus gleich zu werden sich bemüht und von der Welt sich loslöst; erst wenn dies geschehen, erfolgt die Vereinigung mit Gott. Zuerst ist die Seele aktiv und dann erst rezeptiv, zuerst sucht sie Gott, dann wird sie von ihm besucht. — Daß aber nicht kleine Kreise die evangelische Grunderkenntnis preisgeben konnten, ist vor allem in der Verkümmerung des Glaubensbegriffes im Zeitalter der Orthodoxie begründet. Denn wo der Glaube zur bloßen Anerkennung der evangelischen Lehre hinabsinkt, kann weder die Liebe und das gute Werk aus ihm hergeleitet werden, noch kann er als ausreichendes Organ der Gemeinschaft mit dem wirksamen Gott verstanden werden. Daher übernimmt dann das eigene Werk des Menschen die Führung, und über den Glauben hinaus muß eine höhere, ekstatische oder mystische, Verbindung mit Gott angenommen werden.

In der praktischen Frömmigkeit der Kirche hat sich, wie man besonders aus den Kirchenliedern sehen kann, der Gedanke von der Nachfolge Christi von asketischen Übertreibungen und von der sittlichen Überschätzung im allgemeinen freigehalten. In dem Werk des orthodoxen S. Schelwig zu Danzig: „Nachfolge Christi" (Frankfurt und Leipzig 1691) werden die Sonntagsevangelien kurz ausgelegt, ohne daß aber eine in das einzelne gehende Nachahmung Christi gefordert wird. Thomas a Kempis wird zwar im allgemeinen gelobt, doch wird das Vorhandensein einiger Redensarten konstatiert, „welche nach der enthusiastischen Schwärmerei schmecken" und eine Ausgabe empfohlen, die von „itzt gedachtem Sauerteig" gereinigt sei. Es ist lehrreich zum Verständnis der Nachfolge in dieser Zeit einen Blick auf das Titelbild des Buches zu werfen: Auf der Höhe eines Berges steht Christus, mit einer Fackel er-

leuchtet er den steilen und schmalen Pfad, der zu ihm emporführt, über den Weg kriechen dicke Schlangen; einige Personen steigen langsam empor; unten zu Beginn des Pfades steht ein Geistlicher in vollem Ornat und ladet zu seinem Beschreiten ein. Das ist die Auffassung der Orthodoxie: Die Predigt der Kirche erzeugt den Glauben, der Gläubige geht dann den dornigen Weg der Selbstverleugnung, sein Ziel ist die ewige Seligkeit. Nicht in der Zeit, sondern erst in der Ewigkeit erwartet man das Ziel der Nachfolge zu schmecken. Wie bei den Mystikern führt die Nachfolge als Nachahmung vom Glauben zum Schauen, aber dies Schauen ist nie diesseitig, sondern jenseitig. Und dabei wird Christus als Quelle der Kraft zur Nachahmung gedacht, diese ist daher nicht „verdienstlich" zu denken. Nach dieser — landläufigen — Auffassung ist die Nachfolge somit der Weg zum Himmel, der uns von dem Evangelium gewiesen wird und den wir als schmalen Weg kennen lernen, den aber das Licht Christi beleuchtet.

Diese Anschauung liegt auch der Mehrzahl der Lieder, die die Nachfolge behandeln, zugrunde. In der Regel wird mit der Aufforderung, Christus nachzuahmen, die Versicherung verbunden, daß er selbst die Kraft hierzu schenkt und an das Ziel führt. So hat Zinzendorf in dem Lied „Jesu geh' voran" Jesus als den, der Kraft und Geduld gibt und unser Leben ordnet, und uns nach dem Lauf seine Tür auftut, betrachtet. Ebenso bietet das Lied von Angelus Silesius „Mir nach spricht Christus unser Held" neben der Aufforderung Jesu Wandel nachzufolgen, die Versicherung:

Fällt's euch zu schwer, ich geh voran,
Ich stehe euch an der Seite,
Ich kämpfe selbst, ich brech' die Bahn,
Bin alles in dem Streite.

Als Zweck der Leitung Christi tritt die Erhaltung von Glaube und Liebe auf. So etwa im Lied des Laurentius Laurenti († 1722) „Du bist ein guter Hirt":

Führ du, o Jesu, mich auf frischen Lebensauen
Und laß mein Glaubensaug auf dich allein nur schauen
Und deine Stimme hören, daß ich dich
Als meinen Hirten lieb hier und dort ewiglich!

Erdmann Neumeister († 1756) in dem Lied „Merkt auf, ihr

Menschenkinder" läßt auf die Verkündigung des Rufes Christi das Versprechen folgen: „Ich folge seinem Worte", „Ich folge Dir im Glauben", „Ich folge Dir in Liebe", „Ich folge Dir im Leide".

Die Nachahmung Jesu wird in dem anonymen Liede „Du Menschen Sohn, Herr Jesu Christ" auf die Gleichheit der Gesinnung bezogen:

Dein Sinn, o Jesu, war allein
Den Vater durch Gehorsamsein
In Lieb und Leid zu preisen.
Ach gib mir einen gleichen Sinn,
Damit ich recht begierig bin,
Gehorsam zu erweisen.

Aber diese Gleichheit der Gesinnung wird auf das Wirken Christi selbst zurückgeführt. Dafür noch ein paar Beispiele. Bartholomäus Crasselius († 1724) singt:

Heiligster Jesu, Heiligungsquelle
Mehr als Kristall rein und helle,
. . . .
Ein Vorbild bist du mir,
Ach bilde mich nach dir, du mein Alles
Jesu, ei nu hilf mir dazu,
Daß ich mag heilig sein wie du.

Und Siegmund v. Birken († 1681) schreibt:

Lasset uns mit Jesu ziehen,
Seinem Vorbild folgen nach,
In der Welt der Welt entfliehen,
Auf der Bahn, die er uns brach,
Immerfort zum Himmel reisen
Irdisch noch, doch himmlisch sein,
Glauben recht und leben fein,
In der Lieb den Glauben weisen.
Treuer Jesu, bleib bei mir,
Gehe vor, ich folge dir.

In der starken Betonung der Notwendigkeit des eigenen Tuns, die uns dann begegnet, bahnt sich der Übergang von dem Pietismus zur Aufklärung an. So etwa in dem Liede von Jak. Gabr. Wolf († 1754) „Wohl dem, der sich mit Ernst bemühet":

Wohlan, so lebe, tu und leide,
Wie Christus dir ein Vorbild war.

Sieh, daß dich seine Unschuld kleide,
So bleibst du in der Seinen Schar.
Wer Christi ist, sucht nur allein,
Im Leben Christo gleich zu sein.

Wir stehen am Ende der geschichtlichen Betrachtung. Daß die Aufklärung keine neue Stufe im Verständnis der Nachfolge Christi bedeutet, bedarf nicht erst des Beweises. Christus wurde hier als der größte menschliche Lehrer der Tugend verstanden. Seine Gebote waren vernünftige und gemeinverständliche Regeln. Die gehorsame Befolgung derselben im Hinblick auf sein eigenes tugendhaftes Beispiel war die Aufgabe. Diese rationalistische Auffassung schaltet nun aber alle besonderen religiösen Erfahrungen aus, die die Christenheit mit dem Begriff der Nachfolge Christi verbindet, also findet dieser Begriff durch die Religion der Aufklärung keine Fortbildung, sondern er wird aufgehoben. Das Leben mit Christus wird ersetzt durch den vernunftgemäßen Lebenswandel.

7.

Der Ertrag unserer geschichtlichen Erörterungen läßt sich kurz zusammenfassen. Die Nachfolge Christi kann sowohl im religiösen als im sittlichen Sinn gefaßt werden. Religiös betrachtet ist sie der Verkehr mit Christus, in dem wir seiner erlösenden Herrschaft inne werden, der Glaube als die Hinnahme dieser Herrschaft ist das Ziel. Sittlich angesehen ist die Nachfolge Christi die durch seine Herrschaft in uns gewirkte Nachbildung seines Sinnes, die Hingabe an seinen Zweck, die aus dem Glauben hervorgehende Liebe. Das ursprüngliche und normale Verhältnis der beiden Seiten des Begriffes ist dies, daß die Erfahrung des Glaubens der Tat der Liebe vorangeht. Doch ist dies Verhältnis auch umgekehrt worden. Auf einen bloß intellektuellen Glauben folgt die Nachahmung des menschlichen Lebens Christi, und zwar wird sie auf die äußeren Formen desselben erstreckt. Dann erst kommt der Mensch zur Berührung mit der Gottheit Christi und zwar in vorübergehenden ekstatischen oder mystischen Zuständen. Die dritte Auffassung, der wir begegneten — Glaube, Nachfolge, jenseitige Vereinigung — bedarf keiner besonderen Behandlung, da sie in der Regel im Sinne des ersten Typus verstanden wird. Sie bringt

den berechtigten Gedanken zum Ausdruck, daß die völlige Gemeinschaft mit Christus erst dem ewigen Leben angehört. Die Mißdeutung, die dabei mit unterlaufen könnte, als wenn das selige Leben der Gemeinschaft mit Christus nicht schon mit dem Glauben gegeben sei, wird gewöhnlich abgeschnitten durch den Gedanken, daß nur die Nähe Christi die sittliche Nachfolge ermögliche und wirke. Daher können wir bei den beiden gefundenen Typen stehen bleiben. — Wir haben uns die Differenz der beiden Anschauungen klar gemacht und zugleich erkannt, welcher von beiden der Vorzug gebührt.

Kann nun die evangelisch-biblische Anschauung, wie wir sie kennen lernten, noch heute für uns fruchtbar gemacht werden? Auf das Wort „Nachfolge“ kommt es nur wenig an, darum handelt es sich, ob die inneren Verhältnisse und Zustände, die in ihm beschlossen sind, auch auf unser heutiges Leben Anwendung finden können.

Es fragt sich zuerst, wie wir zur Erkenntnis der Gottheit Christi kommen. Man kann dabei hoch oben anfangen bei der fertigen Kirchenlehre: Christus ist Gott, er kam vom Himmel herab auf die Erde und er ist wieder zum Himmel emporgefahren. Aber kommt es so zu einer erfahrenen, persönlichen Erkenntnis Christi? Auf diesem Wege vermag man nur die gegebene Gestalt Jesu zu beleuchten, indem man sie in ein Netz von Theorien einhüllt. Aber sind diese Theorien richtig, sind sie Ausdruck dessen, was Christus uns ist, oder sagen sie nur, wie man ihn eben zu beurteilen pflegt? Unser ganzes persönliches Christentum hängt an dieser Frage. Wir können uns nicht dabei zufrieden geben, daß man dies und das über Christus gedacht hat, es fragt sich, ob unser eigenes Erleben an Christus zu diesen Gedanken führt.

Dann müssen unsere Beobachtungen aber dort einsetzen, wo Christus als eine wirkliche und wirksame Größe in unser eigenes Leben eingreift. Nun ist aber Christus eine Gestalt der Geschichte. Um seine geschichtliche Erscheinung handelt es sich uns zunächst. Nur dadurch, daß er in der Geschichte sichtbar und hörbar wirksam wurde, hat er Wirkungen ausgeübt. Wir sehen uns also, wollen wir ihn erkennen, in eine Reihe mit seinen Jüngern gestellt. Auch uns erreicht nun, was sie erreichte. Ein Mensch der Geschichte tritt in unseren Lebenskreis ein, er ist menschlich erkennbar, er nötigt uns durch die Äußerungen seines Wesens zur Aufmerksamkeit. Er

sagt uns etwas, er fesselt uns, er nötigt uns zu einer Seelenstellung ihm gegenüber, in der wir von ihm etwas erhalten und an ihm etwas haben können. Das ist es, was die Tatsache des geschichtlichen Christusbildes für die Menschheit zu bedeuten hat.

Aber man kann es verschieden deuten, was uns von ihm geschieht. Man kann ihn als einen großen Propheten auffassen oder ihn als eine Persönlichkeit von faszinierender religiöser Genialität vorstellen. Aber das ist es nicht gewesen, was die ältesten Christen an ihm erlebten. Sollte auch unser Erleben höher steigen und tiefer greifen? Man sagt es, aber ist es nicht bloß ein Sagen, können wir selbst — unbeirrt durch anderer Meinungen, in ehrlichster persönlicher Überzeugung — dem Urteil der Urchristenheit beitreten? Können wir das Vorurteil, das uns umgibt, als eigenes Urteil bejahen?

Es handelt sich um feinste innere Vorgänge, der Mann erlebt sie wie das Kind, der Gebildete wie der Ungebildete, sie alle ringen nach einem Wort für ihr Empfinden. Ist das alte Wort das rechte Wort? Schärfe dein Auge für die zarte Wirklichkeit, siehe zu, was wirklich geschieht!

Worte werden an mich gerichtet, sie geben und fordern, sie verheißen und sie drohen. Die Worte ballen sich zusammen zu einem ganzen Komplex von Begriffen. Mir gelten sie, sie sind für mein praktisches Leben von höchster Bedeutung. Sie hängen alle zusammen mit einer Person, sie steht im Mittelpunkt, sie ist alles und gibt alles. Je deutlicher mir die Begriffe werden, desto gewaltiger wird diese Person, und je gewaltiger diese Person wird, desto deutlicher werden die Begriffe. Christus ist der Inhalt des Neuen Testaments, Christus ist das Evangelium.

Und nun geschieht das Wunderbare. Ich sträube mich dagegen, denn es ist unmöglich, und es wird doch wirklich. Jene Begriffe bekommen Leben, denn jene Person wird mir lebendig. Wenn das Vorurteil der Unmöglichkeit zugunsten der Wirklichkeit des Wunderbaren spricht, so zeugt bei uns Menschen von heute nichts so gewaltig für den wunderbaren Christus, als das Vorurteil, das wir gegen ihn hatten. Die Worte und Begriffe, die man mir brachte, sie hören auf menschlich zu sein. Ein ungeheurer, allmächtiger Wille erhebt sich in ihnen, er faßt sie zusammen zu seinen Mitteln, er dringt mit ihnen persönlich und unmittelbar auf mich ein und in mich hinein, er ist mir gegenwärtig. Alles, was

ich hörte, ist nur der Ausdruck des Willens Christi, er steht dahinter, er wird darin wirksam und dadurch offenbar. Aus allem, was ich höre, dringt ein Übermächtiges auf mich ein, unentrinnbar, unleugbar. Es ist Christus selbst, sein allmächtiger Wille.

Wohl will ich fliehen, „objektiv" über diesen Willen reden, ruhig ihn an anderen beobachten. Aber ich kann ihm nicht entrinnen, er umgibt mich, er ist in mir und über mir, er will und er will nur eins, er will mich. Und wenn ich dann, des Widerstandes müde, verzweifelnd an der Möglichkeit, ein Plätzlein zu finden, wo dieser Wille nicht ist, stille halte, dann durchströmt und durchzuckt mich dieser Wille, er richtet mein Innerstes und richtet es doch auf, er ist mir ganz fremd und bewegt doch mein innigstes Sehnen, meine tiefsten Motive und Ziele. Und was er gibt und wirkt, ist eitel Genesung, Kraft und Friede, Freude und Seligkeit. Er beherrscht mich, indem er mich erlöst. Und er erlöst mich von der Macht des Bösen um mich und in mir, in Vergangenheit und Gegenwart, indem er mich seiner Herrschaft unterwirft. Seine erlösende Herrschaft vergibt das alte und gibt ein neues Wesen. Es ist Liebe, aber es ist allmächtige Liebe.

Das ist das Erlebnis der Gottheit Christi oder der christliche Glaube. Und nun begreife ich der Apostel Urteil über Christus, nun bin ich dessen gewiß, daß er lebt und regiert als Gott und Herr. Jetzt vermag ich mit eigenem Urteil auf die Lehre der Kirche von Christus einzugehen. Jetzt sehe ich, wenn ich auf die verschlungenen Pfade der Geschichte blicke, daß dieser allmächtige Christus der Herr der Weltgeschichte ist, dem alles dient, auch das Widersprechende und Feindliche, durch den und um dessentwillen alles wird, was in rascher Wechselwirkung die Entwicklung des Menschengeschlechtes hervorbringt. — Manche Wendung des Weges bleibt noch unbeleuchtet, mancher widersprechende Gedanke drängt sich empor, aber der erlebte Glaube triumphiert über allen Widerspruch, er drückt sein Zeichen allen Dingen auf, und gerade denen, die widerstreben.

Wir können nicht anders als glauben an Christus. Nur feige Trägheit oder schuldhaftes Widerstreben vermag zu widerstehen. Wie den ersten Christen, so entzündet sich auch uns an dem geschichtlichen Christus der Glaube an ihn als unseren himmlischen Herrn. So werden auch die Kinder unserer Tage in die Nachfolge

Christi eintreten, um in dem Verkehr mit dem geschichtlichen Christus den Herrn ihres Lebens und der Weltgeschichte zu finden.

Von unten nach oben, von Christi Menschheit zu seinem göttlichen Wesen führte die eine Linie, von oben nach unten, von der Erkenntnis seiner göttlichen Macht und Autorität zu der Nachahmung seines menschlichen Lebens geht die andere Linie. Um die Nachfolge im Sinn der Nachahmung, d. h. um die Nachfolge im landläufig gewordenen Sprachgebrauch handelt es sich weiter.

Wenn Christus für unser Herz die beherrschende und bewegende Macht oder wirksame Autorität wird, so erhebt sich die Frage: wohin geht nun der Weg? Er geht dorthin, wohin der Wille Christi uns treibt oder dorthin, wohin Christus selbst ging.

Aber wie, erhebt sich hier nicht ein unerträglicher Widerspruch? Wir erkennen zunächst, daß Christus schlechthin über uns erhaben, daß er der Herr des Menschengeschlechtes ist, und wir fordern sodann, daß wir ihm nachahmen sollen, als wäre zwischen ihm und uns eine Gleichheit der Kräfte und der Lebensbedingungen vorhanden. Wie ist das möglich? Es ist möglich, sofern Christus sich unserem Auge nicht nur als der Herr der Welt, sondern auch als Knecht Gottes darstellt. Man mag sich dies Verhältnis zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christus, wie immer man will, vorstellen, soviel ist klar: jener allmächtige, die Weltgeschichte gestaltende Wille Christi hat zunächst sein eigenes menschliches Wesen durchdrungen und geleitet und nicht anders als in gehorsamer Beugung gegen die himmlische Macht in sich ist dieser Mensch zum Organ dieser Macht geworden. — Daher ist es nun begreiflich, daß wir uns der Herrschaft Christi unterworfen wissen, und doch wieder mit ihm zusammen uns dieser Herrschaft unterwerfen. Wie Christus der göttlichen Macht in sich sein menschliches Leben unterwarf, so unterwerfen wir mit ihm unser Leben seiner göttlichen Herrschaft. Darin ist er uns Vorbild und Beispiel und darin besteht unsere Nachahmung Christi. Nicht darum handelt es sich also, daß wir Gott gleich werden wollen, sondern darum, daß wir immer freudiger und sicherer unser Leben in Gottes Dienst stellen, immer bessere und vollkommenere Organe des göttlichen Willens werden. „Mein Wollen hängt an deinem Mund“, dies Wort kennzeichnet den Sinn der Nachahmer Christi.

Aber wir müssen die Sache noch genauer bestimmen. Am Begriff der Nachahmung scheint ein gewisser Makel zu haften; vielleicht deshalb hat unsere Sprache „Imitatio“ mit „Nachfolge“ wiedergegeben, letzteres klingt selbständiger, männlicher als die „Nachahmung“. Nun ist jeder höher entwickelte sittliche Mensch in bestimmter Hinsicht unnachahmlich. Die persönliche Eigenart verbunden mit den besonderen Verhältnissen, in denen jeder Mensch steht, wird sich in einer originellen Auffassung der Lebensaufgabe und in einer eigenartigen Durchführung dieses seines Berufes kundgeben. Je höher die Begabung eines solchen Menschen steht, desto eigenartiger wird sein Wirken sein, und desto mehr wird es sich jeder Nachahmung entziehen. Es ist die Art von Kindern und kindischen Menschen, das Originelle und Eigenartige kopieren zu wollen. Aber gerade solche Versuche zeigen die Unmöglichkeit des Unternehmens, über bestimmte Äußerlichkeiten — „wie er sich räuspert und wie er spuckt“ — reichen sie nicht hinaus, und erweisen dadurch gerade die Unnachahmlichkeit des persönlichen Lebens. Nun ist Jesu Beruf ein ganz einzigartiger gewesen, denn nur er war zum Erlöser der Menschheit berufen. Da er nun kein Menschenschatten, sondern ein wirklicher Mensch war, nicht der „Mensch an sich“, sondern ein besonderer eigenartiger Mensch, so wird gerade sein Leben die höchste Originalität aufweisen und dadurch jeder Nachahmung widerstreben. Diese Beobachtung findet ihre Bestätigung an der Tatsache, daß die Nachahmung Christi sich so oft in der Geschichte in einer Nachbildung bestimmter für das Wesen des Menschen gleichgültiger Äußerlichkeiten erschöpft hat.

Das Besondere und Eigenartige in dem Leben eines Menschen ist unnachahmlich. Nun bewegt sich aber jedes Leben in einer Richtung, die ihm mit vielen anderen gemein ist. Es kann also jemand seinen Sinn auf das Vaterland, die Kirche, Gott usw. richten, dabei tut er etwas, was viele andere auch tun. Es kann somit diese Richtungnahme sehr wohl Gegenstand der Nachbildung durch andere Personen werden. Weiter kann die eingeschlagene Lebensrichtung mit einem sehr verschiedenen Maß von Ernst und Energie, von Völligkeit und Freudigkeit befolgt werden. Es liegt in der Natur der Sache, daß jeder an seine Lebensrichtung die ganze Kraft zu setzen hat, also wird die ungeteilte Hingabe auf

diesem Gebiet freilich vorbildlich sein für den schwankenden und unsicheren Anfänger.

Damit ist klar gestellt, daß in dem geistigen Leben der Menschheit das Individuelle und Eigenartige der Nachahmung nicht zugänglich ist, daß dagegen die allgemeine Richtung und das Maß der Hingabe an sie freilich zur Nachahmung geeignet sind. Die besondere persönliche Gesinnung etwa ist unnachahmlich, aber die Gesinnung, sofern sie durch eine allgemeine Richtung (etwa die auf Gott) bedingt ist, kann nachgeahmt werden. Niemand kann die besondere individuelle Frömmigkeit seines Vaters nachahmen, aber jeder vermag der Richtung auf Gott Folge zu leisten, die seine Vorfahren einhielten. — Dies Resultat ist verständlich. Jeder Mensch ist darauf angelegt, als Persönlichkeit sich zu etwas Besonderem und Eigenartigem zu entwickeln. Nichts wirkt dabei so kräftig auf ihn ein als originelles persönliches Leben. Aber eine Nachbildung desselben ist für ihn ausgeschlossen, da sie ja die Eigenbildung aufheben oder beschränken würde. Hingegen ist das Allgemeine an solchen charakteristischen Erscheinungen durchaus geeignet nachgebildet zu werden, da dies ja eine besondere Prägung durch die nachbildende Person nicht ausschließt. Also, interessant wird uns ein Mensch durch sein besonderes Wesen, dies ruft zunächst in uns den Wunsch ihm gleich zu werden wach. Aber was wir dann an ihm wirklich nachahmen können, ist nicht das Besondere, sondern das Allgemeine, dem wir unsere besondere Prägung aufdrücken. Der Heroismus eines Luther oder die heilige Demut eines Franz ergreifen uns gewaltig, aber es ist kindisch, die besonderen Formen und die individuelle Art dieser Männer nachahmen zu wollen. Nachahmen können wir an ihnen nur die Richtung ihres Sinnes auf Gott, den Grad ihrer Unterwerfung unter ihn und ihrer Hingabe an ihn.

Es verhält sich nicht anders mit Jesus. Gerade die Züge seiner Persönlichkeit, die zu allen Zeiten den tiefsten und ergreifendsten Eindruck gemacht haben, können wohl betrachtet, aber nicht nachgeahmt werden. Die Meditation über seine Liebe gegen die Feinde, seine Gottergebenheit im Leiden, seine kraftvolle Männlichkeit den Aufgaben des Lebens gegenüber führt uns in *sein* persönliches Leben ein. Aber eine genaue Nachbildung dieser Züge in *unserem* Leben ist unmöglich, weil es eben unser Leben ist, doch

die Richtung seiner Seele, seine Stellung zu Gott und der Welt, die Einheitlichkeit und Ganzheit seines Lebens fordern uns freilich zur Nachahmung auf. Aber diese persönliche Nachahmung drücken wir doch wohl besser in unserer Sprache durch Nachfolge aus. Daß es sich um eine freie und individuelle Nachbildung handelt, kommt so besser zum Ausdruck.

Wir denken an das menschliche Wesen Christi. Es ist ein wunderbar reiches Leben. Eine ursprüngliche Frische lagert über ihm, nichts Gemachtes, nichts Gewöhnliches ist an ihm. Wie staubige Landstraßen und öde Stoppelfelder, wie künstliche Beete und magere Wiesen sehen die gewöhnlichen Menschenleben diesem Leben gegenüber aus, von ihm gilt „dein Tau ist wie der Tau eines grünen Feldes". Da ist nichts erlernt und angenommen, aus den Tiefen seiner Seele rauschen wunderbare Worte empor. In jeder Lage ist er er selbst. Er erschrickt nicht und er beugt sich nicht, wo Fremdes und Feindliches ihm entgegentritt. Er ist seiner Sache sicher, darum kennt er keine Aufregung. Er lebt einfach und groß sein eigenes Leben, darum verhäkeln sich seine Nerven nicht in dem Weltgetriebe. Vermöge dieser inneren Kraft und Sicherheit vermag er aber in jeder Lage einfach und natürlich das Richtige zu treffen. Seine Worte und sein Verhalten in jeder Lebenslage sind so schlicht als möglich, und doch immer so tiefgehend als denkbar. Ebenso aber bleibt er unter allen Umständen sich selbst treu. Seinen Zweck hat er ergriffen, keine Macht der Welt vermag ihn ihm zu verdunkeln, keine Rücksicht ist denkbar, die ihn verschöbe. Mit eisernem Willen, stahlfest führt er sein Lebenswerk aus. Da ist kein Schwanken und Zaudern, da ist auch nicht jene laute, mühsam sich abgerungene Energie mit ihren Selbstaufmunterungen und Beteuerungen vorhanden. Wie selbstverständlich arbeitet sein zäher Wille. Daraus erklärt es sich, daß man diesen Zug im Wesen Jesu in der Regel übersieht, daß man den stahlfesten Mann so oft als einen begeisterten, sehnsuchtsvoll „Geheimnisse" ahnenden Jüngling darstellt, die Mehrzahl unserer Christusbilder bewegt sich auf dieser Bahn.

Aber es ist doch nichts in Jesus von der blinden Einseitigkeit jener Willensnaturen, die nichts können als wollen. Wie wunderbar klar und einfach sind doch seine Gedanken über Gott und die Welt, und welche Kraft des geistigen Lebens setzen doch solche Ur-

teile, wie Jesus sie fällt, voraus. In bezug auf seine Weisheit gilt wirklich das Wort „siehe, hier ist mehr denn Salomo". Neben der Festigkeit des Willens und der Tiefe und Klarheit der Gedanken steht nun aber eine wundersame Innigkeit des Empfindens. Wie zart weiß er am Kreuz die Mutter dem Lieblingsjünger zu empfehlen, wie tief ist sein Empfinden der Not des Volkes: sie sind wie Schafe in der Wüste, die keinen Hirten haben, wie echt ist sein Empfinden am Grabe des Lazarus, aber wie gewaltig braust auch der heilige Zorn der Gemeinheit und Verlogenheit gegenüber auf!

Das ist der nächste Eindruck, den Jesu Persönlichkeit hervorruft. Eine Frische und Ursprünglichkeit, eine Selbstgewißheit, eine zähe Energie, ein klares Erkennen, ein inniges Gemüt, das alles miteinander einfach und fest verbunden. Es ist das Bild des Menschen, wie er sein soll, des Menschen, wie wir ihn denken können als aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen. Da ist nichts Kompliziertes, nichts Problematisches, da sind keine verschlungenen Wege und keine dunklen Punkte. Ein vollkommenes Menschenleben mit großen einfachen Grundverhältnissen steht vor unserer Seele.

Dieses Leben stellt sich uns in allen Verhältnissen als sündlos dar. Das Wort „wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" ist unbeantwortet geblieben. Was die Todfeinde Jesus schließlich als todwürdiges Vergehen nachsagen, daß er sich Gott gleichgemacht habe, das führt uns zur Quelle seiner Sündlosigkeit. Es ist die Gottinnigkeit und das in Gott Gegründetsein. In Jesus lebte der ewige Heilswille Gottes, er hatte ihn durchdrungen und war seines menschlichen Willens Inhalt geworden. Aus Gott war sein Leben und aus Gott strömten ihm die Gedanken und Impulse zu, die er bejahte und verwirklichte. Aber das Geheimnis dieses Doppellebens berührt uns hier nicht. Wir stellen uns auf die Seite des Menschenwesens. Dies Menschenwesen läßt Gott auf sich einwirken, es macht sich in allem zum gehorsamen Organ der Gottheit. Gottes Sache ist schlechtweg seine Sache. Gott zu offenbaren ist sein Beruf, den er mit äußerster Anspannung aller Kraft durchführt. Nie zaudert Jesus, nie zweifelt er an dem, was Gott ihm gibt oder aufgibt. Die Erwägung, daß durch äußere Wunder er rasch das Volk für seine Person gewinnen, daß durch einen Pakt mit dem Bösen die Reiche der Welt ihm bald zufallen könnten —

und was anders wollte er denn? — durchschaut er bald als teuflische Versuchungen. Die Mahnung, sich zu schonen, die sein erster Jünger ihm zuruft, ist ihm ein Teufelswort. Er wählt den demütigen Weg, den Gott ihm aufgetragen und er zaudert nicht, als dieser Weg zum Todespfad wird. Er redet die Worte, die Gott ihn reden läßt, er führt die Werke aus, zu denen Gott ihn mit Kraft ausrüstet. Alles, was er hat und ist, ist aus Gott. Die Arbeit, die es ihm auferlegt, tut er gern, die Leiden, die es mit sich bringt, trägt er ohne zu murren. Nicht ein Automat ist er dabei, er ist ein starker eifriger Mensch, den der Erfolg freut und dem der Mißerfolg wehe tut; nicht ein Stoiker, der sich in Resignation hüllt, ist er, sondern ein Mensch, der die Schmerzen fühlt. Aber trotzdem begegnet uns kein innerer Kampf, kein mühsam überwundener Eigenwille, kein halbes Widerstreben. Seine Gemeinschaft zu Gott ist so eng, daß sein Gehorsam nie erschüttert wird. Sein Leben ist so tief verankert in Gott, daß seine Worte nie in Gefahr sind, irrig zu werden, seine Taten nie außergöttlich werden können. Es ist Gottes Organ, nicht nur weil er dazu bestimmt ist, sondern weil er sich jederzeit selbst dazu bestimmt. „Meine Speise ist die, daß ich tue den Willen dessen, der mich gesandt."

So ist das ganze menschliche Dasein Jesu erfüllt von Gott und geleitet von Gottes Willen. Und mit der ganzen Kraft seines Wesens nimmt er dies in sich auf, denkend und wollend verwirklicht er es in menschlichen Formen; es erfüllt sein Empfindungsleben mit starken Affekten, mit großer Freude. Gott ist die Sphäre, in der er lebt, Gott ist das Leben, das sein Leben erfüllt. Der Knabe wußte es nicht anders, als daß er sein müsse, in dem, das seines Vaters ist. Der Mann lebt und webt in den Gedanken der göttlichen Offenbarung. Von den Lippen des Gekreuzigten ringen sich Worte der alttestamentlichen Schrift. Und als die Schatten des Todes sich tiefer über das Kreuz senken, da verbessert die Anrede: „mein Gott, mein Gott" wunderbar das Gefühl von ihm verlassen zu sein.

Niemand unter uns Sündern wird diese einzigartige Verbindung mit Gott, wie sie in dem Gottmenschen Wirklichkeit geworden war, so wiedererleben. Aber darum wird die Sache für uns nicht gleichgültig. Dieser Vereinigung mit Gott, diesem Gehorsam,

diesem Lebensbewußtsein Gottes Organ zu sein, nachzustreben, nachzufolgen, ist doch auch unsere höchste sittliche Aufgabe.

Aber derselbe Jesus, der so ganz aus Gott und in Gott lebt, war in dieser Welt kein blinder und fühlloser Gast. Er war nicht ein müder Pilger, der nur die Herberge vor sich sieht, und den die Gipfel der Berge umsonst grüßen, für die der Wanderer am Wege kein Interesse und die Blumen keinen Duft haben. Auch die Welt, die ihn umgab, war ihm eine Gotteswelt. Er gehörte zu denen, die diese Welt mit großen Augen angeblickt und mit zartem Sinn empfunden haben. Was hat Jesus nicht alles gesehen! Ein Staunen überkommt einen, wenn man es überlegt. Die Lilien auf dem Felde und des Grases wunderbare Bildung, die Sperlinge auf dem Dach und der Wolf, der in die Herde bricht, das leuchtende Abendrot und das Brausen des Windes, die Stadt auf dem Berge und das Haus auf dem Triebsand, das enge Pförtlein des Bergschlosses und das stolze Gebäude des Tempels, der Frühfeigenbaum und das Senfkorn, der Acker und die Wüste; die Kinder auf dem Markt und die Arbeiter am Feierabend, Hochzeitsjubel und Totenklage, die Kranken und die Gesunden, die Frau, die ihren Groschen mit der Lampe sucht und der Mann, der in unsicherer Zeit den Schatz im Acker vergräbt, der tapfere Hirte und der feige Mietling, das Geldgeschäft und der Säemann, der reisige Kaufmann und der reiselustige Pharisäer, der Schuldner und der Gläubiger, mancherlei Herren und mancherlei Knechte, der Schwelger und der Bettler, die darbende Witwe und der reiche Bauer, der Pharisäer und der Zöllner — das sind nur einige Beispiele, aber sie zeigen den weltoffenen Sinn dessen, dessen Leben ein Leben in Gott war.

Es ist wunderbar, wie dies helle Auge zugleich alle Geheimnisse der Überwelt und die Alltäglichkeit dieser Welt gleich scharf durchschaute. Aber es ist noch wunderbarer, wie mit diesem Reichtum jenseitiger und diesseitiger Anschauungen sich doch stets die Klarheit und Nüchternheit des Urteils und des Handelns verband. Nicht immer im Leben verträgt sich der Reichtum an Interessen mit der Einfalt des Sinnes und der Klarheit des Urteils. Das trifft auf Jesus nicht zu. Der Zorn der Gegner schüchtert ihn nicht ein, denn er weiß, daß sie nur den Leib töten können. Der Jubel der Volksmasse berauscht ihn nicht, denn er weiß, daß sie

wetterwendisch ist. Die herzandringende Bitte des Weibes mit der kranken Tochter vermag zunächst seine Grundsätze nicht zu erschüttern; die eigene Mutter, für die er später so zarte Fürsorge trägt, erfährt, als sie in sein Berufsleben eingreifen will, eine scharfe Zurückweisung. Den Menschen schaut er in das Herz, tief hindurch durch den Schmutz und die Angst der Sünde, durch die Begeisterung des Augenblicks sieht er, und danach behandelt er die Sünder, hier vergibt er der Sünderin oder dem Kranken, dort rät er selbst einem Mann ab, ihm nachzufolgen. Er verlangt von Maria keine Marthataten, und er ist es zufrieden, wenn verschiedene Äcker verschiedenfältige Frucht tragen, wenn der eine weniger, der andere mehr mit seinem Pfund schafft. Er drängt nicht stürmisch vorwärts, sondern er wartet bis „seine Stunde gekommen", und er zaudert nicht, wenn sie da ist, sondern er ist bereit zur letzten Reise und zum letzten Gang. Dem überspannten Patriotismus gegenüber verliert er nicht die Klarheit des politischen Urteils: dem Kaiser gehört, was des Kaisers ist. Wenn sich Stimmen erheben, die ihn zum König ausrufen wollen, so verschwindet er. Er ist in jedem Augenblick klar über die Aufgabe, nüchtern in der Beurteilung der Lage.

Liebe zu den Leidenden und Verlassenen, zu den Verirrten und Verkommenen bewegt sein Herz, alle seine Taten sind eine Betätigung dieser Liebe. Aber diese Liebe hält sich stets frei von unbesonnenem Überschwang und stürmischer Überstürzung. Jesus erspart dem Kranken nicht die Erinnerung an seine Sünde und dem Genesenen nicht die Mahnung hinfort nicht zu sündigen. Er verabsäumt nicht den Leidenden im Glauben zu prüfen und auf den Glauben zu verweisen. Er speist die Hungrigen in der Wüste, aber er läßt nicht alltäglich Mannawunder geschehen. Er läßt seine Wunder nicht spielen wie Scheinwerfer, die für den Moment weite Flächen erleuchten, sondern er sorgt dafür, daß sie den Seelen dauernd Licht spenden. Jesus quält sich nicht damit, die Leute, die ihn nicht verstehen wollen, zum Verständnis zu bringen, aber er wählt Formen der Rede, die ihnen unvergeßlich bleiben. Er will die Welt nicht wandeln um der Seinen willen, Verfolgung und Not droht ihnen über ihrer Arbeit, aber er hilft ihnen, wenn seine Zeit gekommen.

Aber nicht nur für andere, sondern auch im eigenen Dasein haben wir bei Jesus diese Nüchternheit und Klarheit. Der sich

wiederkommen sieht als den Richter der Welt, hat seinen Rücken den Geißelhieben gebeugt, der das Bewußtsein hatte zu wirken wie der allwirksame Vater, hat klar erkannt, daß er leiden müsse, dem Legionen von Engeln zu Gebote standen, der hat gearbeitet und gelitten bis zum äußersten.

So war der Mensch Jesus: nicht ein Jüngling unentschlossenen Sinnes und liebenswürdiger Weichheit, den die Verhältnisse schieben, sondern ein starker gewaltiger Mann, dessen eherner Wille das Schicksal meistert und dessen klares Auge den Dingen auf den Grund schaut. Aber er war, was er war, vermöge der Gemeinschaft mit Gott, durch die Unterwerfung unter das Göttliche in ihm. So war der mächtige Mann immer ein Kind Gottes, der Löwe ein Lamm. Er lebte in Gott, daher war er der Herr der Welt und ihr Diener. Er war gehorsam seinem Gott, daher gehorchten ihm die Herzen. Er suchte nicht seine Ehre, darum ist ihm der Name über alle Namen geworden. Er diente keiner Partei, daher ist er der Eckstein der Weltgeschichte geworden. Er hat den Tod nicht gefürchtet, daher ist durch ihn der Tod verschlungen in den Sieg.

So steht dies einzig wundersame große Menschenleben vor uns. Sollten die Kinder unserer Tage nicht anderes aus ihm lernen können, als was man vulgärerweise wohl als „Nachfolge Christi“ bezeichnet, etwas romantische und unpraktische Begeisterung für Leiden, einige stille Stunden mit Tränen und Seufzern, blasierte Weltflucht mit ihrer heimlichen Weltfurcht? Aber wie fern steht doch in Wirklichkeit Jesu Leben diesem Sinn, wie innerlich und stark, wie tatenfroh und liebreich ist es!

Dem weltversunkenen Sinn so vieler in unseren Tagen tritt die Gottinnigkeit Jesu entgegen, den „problematischen Naturen“ mit ihren schwachen Nerven und starken Worten der große einfache Mensch, dessen Kraft der lebendige Gott ist, der Lieblosigkeit erkalteter Herzen warme starke Liebe, der Gemütsroheit abgestumpfter und abgebrühter Seelen heilige Zartheit, dem feigen Stumpfsinn abgestandener Skepsis der Reichtum an heiligen Empfindungen und Gedanken, die ein ursprünglicher Geist aus der Vereinigung mit Gott empfängt. Der Kultus des „Erfolges“ — er kennzeichnet gerade unsere Tage — lag Jesus fern, darum hat er Früchte getragen, die ewig bleiben. Sein Beruf war ihm nicht bezahlte Arbeit,

sondern innerstes Herzensanliegen; die irdischen Güter wurden ihm nie zu Zwecken des Daseins, sie waren Mittel im höchsten Dienst. Er gehörte nicht zu denen, die statt eine Überzeugung zu haben, zu einer Partei gehören, die eigene Worte für alles Profane in Fülle, aber nur Schlagworte für das Heilige haben, denn er diente Gott und tat es wirklich; und er kannte Gott und durfte daher seinen Namen brauchen, ohne ihn wie die, die Gott zum Schlagwort machen, zu mißbrauchen.

So tritt Jesus unserer Zeit entgegen. Er scheint ein Fremdling in ihr geworden zu sein. Man schminkt sein Bild mit moderner „Genialität“ und parfürmiert es mit Carlyleschem Heroenkult, nur um ihn den Menschen wieder verständlich zu machen. Wir meinen, das ungeschminkte und unparfümierte Bild, wie wir es in den Evangelien haben, ist größer und wirksamer. Möchte dies Bild mit seiner grandiosen Pracht, mit seiner ganzen Tiefe und Innigkeit auch dem Geschlecht von heute wieder recht anschaulich werden, ist es doch das „Beste in der Welt“.

Aber nicht so liegt es, als ob wir, wenn unser Auge dies Bild geschaut, unser Leben ihm gleichzugestalten vermöchten. Erst dann, wenn der göttliche Wille, der in diesem Bild wirksam wird, unser Herz sich unterworfen hat, haben wir Kraft und Lust, unser Leben zu gestalten nach dem Vorbild Jesu Christi. Es liegt ungeheuer viel daran, daß den Menschen von heute der geschichtliche Jesus wieder so nahegebracht wird, daß sie genötigt sind, ihn anzuschauen und über ihn nachzudenken. Es müßte viel mehr in der Hinsicht geschehen, Vorträge und Predigten, Bücher und Traktate sollten dem Zwecke dienen.

Wer aber so an Jesus Interesse gewonnen hat, der ist in seine Nachfolge eingetreten, wie die Jünger, die ihm nachgehen am Gestade des Sees Genezareth und durch die Gefilde Galiläas. Und dann geschieht es, daß dieser Jesus der Herr des Menschen wird, daß der allmächtige Gotteswille in ihm die Seele unterwirft. Das ist der Glaube als der Erfolg der Nachfolge im religiösen Sinn. Dann aber vermag dieser vom göttlichen Willen Christi bewegte Mensch in freier Liebe dem Vorbilde Christi nachzuahmen. Das ist die Nachfolge im ethischen Sinn.

So ist der Mensch Christus der Weg zum Glauben an die Gottheit Christi, und die Gottheit Christi der Weg zu den Werken des Menschen Christus.

Evangelium quadraginta dierum.[1])

Nicht ein neuentdecktes Evangelium avisieren die Worte des Titels. Es handelt sich um die Verkündigung Christi in den vierzig Tagen, während welcher er nach der Auferstehung den Jüngern erschienen ist (Apg. 1, 3).

Es ist merkwürdig, wie selten von diesem Evangelium die Rede ist. Über all den Schwierigkeiten, die die Erscheinungen des Auferstandenen der Chronologie und Synopse bereiten, vergißt man die Hauptsache. Der Auferstandene ist nicht nur von seinen Jüngern gesehen, sondern sie haben auch Gedanken, Urteile und Anregungen von ihm empfangen. Aber weder um der bekannten Schwierigkeiten willen, wie die Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen zu vereinigen seien, ist das Folgende geschrieben, noch soll das Wie der Erscheinungen oder die Art der Anregungen und Offenbarungen des Auferstandenen Gegenstand der Untersuchung werden. Die kindliche Frage, wozu wir diese Betrachtungen „brauchen", berührt uns gar nicht, ein rein geschichtliches Interesse leitet uns.

Wir gehen von dem Faktum aus, daß die Männer der apostolischen Zeit der Überzeugung waren, daß Christus leibhaftig erstanden sei zur Herrlichkeit und daß er seinen Jüngern erschienen sei und zu ihnen geredet habe. Dies bezeugen alle unsere Berichte mit gleicher Deutlichkeit.

---

1) Neue kirchl. Zeitschrift 1905, S. 335 ff.

1.

Schaut man nun aber auf diese Worte Jesu, so begegnen uns zunächst solche Worte, die eine Erscheinung nur begleiten und verdeutlichen. (Luk. 24, 38 f. 42; Joh. 20, 17. 19 f. 27; 21, 5 f. 12; Mark. 16, 14; hierher gehört auch das Wort, das der Auferstandene nach dem Hebräerevangelium an Jakobus richtete: „mein Bruder, iß dein Brot, weil erstanden ist der Menschensohn von den Schlafenden"; ebenso bei Paulus Apg. 9, 4 f.) Sodann haben wir den in seiner Weise einzigartigen Dialog zwischen Petrus und dem Auferstandenen im Anhang des Johannesevangeliums (21, 15—23). Endlich aber begegnet uns eine Anzahl von Aussprüchen, die zwar auch von der Tatsache der lebendigen Gegenwart Christi bedingt sind, aber doch mehr enthalten als die erste Reihe, sofern sie diese Tatsache deuten und von ihr aus einen Ausblick in die Zukunft mit ihren besonderen Aufgaben und Gaben eröffnen.

Der auferstandene Christus hat also, nach der Meinung der apostolischen Zeit, durch seine Erscheinungen und die sie etwa begleitende Gedankenoffenbarung die Jünger seiner Lebendigkeit und seines Sieges vergewissert und er hat ihnen auch das Verständnis der Notwendigkeit seines Todes und seiner Auferstehung eröffnet, indem er zugleich seine göttliche Macht und die Aufgabe ihres Dienstes ihnen bezeugte. So ist seine Auferstehung zum Siegel geworden nicht nur der Schätzung seiner Person, sondern auch der mit ihr gegebenen weltgeschichtlichen Aufgaben und Hoffnungen der Jünger.

Diese Bedeutung der Auferstehung Christi wird mit Recht oft betont, es muß aber einmal energisch darauf aufmerksam gemacht werden, daß auch hier die Regel der heiligen Geschichte gilt: die Tatsachen werden begleitet und gedeutet von Worten. Dies bewährt sich aber an der Beobachtung, daß die Kluft, die zwischen der Zeit vor der Auferstehung und nach derselben liegt, noch nicht überbrückt werden kann durch die Annahme der Tatsache der Auferstehung, sondern daß zu dieser Brücke notwendig auch ein bestimmter Komplex von Gedanken und Urteilen gehört.

Um dies zu verdeutlichen, gehe ich von dem Satz aus, daß alle die Elemente der apostolischen Literatur, die allen ihren Schriften

schlechthin gemeinsam sind, entweder auf das Alte Testament oder die Vorstellungen des Judentums oder aber auf Gedanken Jesu zurückgehen. Nun gibt es aber eine Anzahl solcher gemeinsamer Elemente, die sich nicht oder doch nicht vollständig aus den Worten Jesu vor seiner Auferstehung begreifen lassen, ja die ihrer ganzen Natur nach in jene Zeit nicht hineinpassen.

Zur Erklärung dieser Vorstellungen müssen wir demnach Äußerungen der Autorität Christi postulieren, die nach seiner Auferstehung geschehen sind. Mit dem Einwand aber, daß derartiges zufällig in Jesu Reden bei den Synoptikern ausgelassen sein kann, reicht man deshalb nicht weit, weil die synoptischen Evangelien nicht zufällig zusammengeraffte Stoffe darbieten, sondern als überlegte lehrhafte Zusammenstellungen des Wesentlichen aus Jesu Lebens- und Lehrweise zu verstehen sind.

Hier nun tritt das Evangelium quadraginta dierum in die Lücke. Nur wenn man die geschichtliche Wirklichkeit einer Anregung und Offenbarung durch Christus während dieses Zeitraums annimmt, wie die letzten Kapitel der Evangelien sie ja in der Tat bieten, läßt sich der geschichtliche Zusammenhang zwischen dem Leben Jesu und der Zeit seiner Apostel begreifen.

Es wird, um diese Behauptung zu begründen, rätlich sein, an einigen Zügen aus dem Leben und in der Lehre der apostolischen Zeit zu verdeutlichen, was wir meinen. Folgendes sei erwähnt: 1. die Überzeugung von der himmlischen Macht und Herrlichkeit der Person Christi; es ist ein weit verbreiteter Irrtum sie aus der Tatsache der Auferstehung herzuleiten, aber aus dieser folgt an sich keineswegs das göttliche Wesen Christi. 2. Die Gewißheit von der Heilsnotwendigkeit des Todes Christi und dem Zusammenhang von Tod und Auferstehung; sie wird überall im Neuen Testament vorausgesetzt und nirgends erklärt. 3. Die Vorstellung vom Geist nicht nur als Objekt göttlichen Gebens, sondern auch als göttlichem Subjekt; die synoptische Vorstellung vom Geist reicht über die alttestamentliche nicht hinaus. 4. Die triadische Formel, die offen und versteckt vielfach in der apostolischen Literatur durchblickt (2. Kor. 13, 13; 1. Kor. 12, 4; 6, 11; Röm. 15, 16. 30; Ephes. 2, 19—22; 5, 19 f.; 1. Petr. 1, 2; 2, 5; 4, 13; Hebr. 10, 29—31; Offenb. 1, 4 f.; 3, 12; Joh. 14, 15—17. 26; 15, 26; 16, 13—16), tritt als

selbstverständliche Voraussetzung auf, ohne irgendwo „gelehrt" zu werden. Weder das Judentum noch das Alte Testament geben sie an die Hand. In diesem Rahmen betrachtet, bleibt sie vielmehr das schwierigste Problem der Religionsgeschichte. 5. Die Tatsache der Taufe, die an den Namen Christi oder der Trinität geknüpft wird und überall als schlechthin notwendiges Heilsmittel gilt; weder die jüdische Proselytentaufe, noch die Taufe des Johannes, noch die Praxis Jesu erklären dies Faktum. 6. Die allgemeine Überzeugung, daß die Mission sich auch auf die Völkerwelt zu erstrecken habe; weder die universalistischen Momente bei den alttestamentlichen Propheten, noch die pharisäische Propaganda, noch die universalistischen Momente in den eschatologischen Reden Jesu, noch die geschichtsphilosophischen Konstruktionen Pauli Röm. 9—11 genügen zur Erklärung dieses Tatbestandes. 7. Dasselbe gilt von dem Faktum, daß die Jünger zunächst eine Weile über in Jerusalem bleiben und dann erst allmählich an die Heidenmission gehen. 8. Es kann hier nicht, aber es kann bewiesen werden, daß es in der apostolischen Zeit eine feste „Lehre" gab, die als „Überlieferung", „Wort," „Lehre," „Evangelium" oder „Gebot" Christi galt und sowohl die Bekundung der Gottheit Christi in sich schloß, als auch eine Anzahl von Lastern, die zu meiden, von Tugenden, die zu erstreben sind. Hebr. 6, 1. 2 gibt eine Zusammenfassung, die Pastoralbriefe sowie der 1. Johannesbrief weisen mit besonderer Deutlichkeit Spuren auf (vgl. zu dieser Frage Alfred Seeberg, der Katechismus der Urchristenheit, Leipzig 1903 und das Evangelium Christi, Leipzig 1905; die Punkte, in denen ich von diesen tiefdringenden Arbeiten abweiche, kommen hier nicht in Betracht). Aber was ist es mit dieser „Lehre Christi", wenn es keine geschichtliche Grundlage dafür gab, daß Jesus wirklich diese „Lehre" und dies „Bekenntnis", dies „Gebot", diese „Beilage", dies „Evangelium" gewollt und gegeben habe? Und wie will man aus der synoptischen Tradition bis zum Tode Christi diese „Lehre" herausschälen?

Diese Zusammenstellung umfaßt die wesentlicheren Momente, um die es sich hier handelt. Wer sie ernsthaft vom rein geschichtlichen Standpunkt her erwägt, der wird begreifen, daß das Evangelium quadraginta dierum nicht etwa einen geistreichen Einfall repräsentiert, sondern daß durch diese zugespitzte Formel eines der

wichtigsten geschichtlichen Probleme der neutestamentlichen Geschichte bezeichnet ist. Die Frage ist, ob die evangelischen Berichte über die Worte des auferstandenen Christus als Ursprungspunkte für die soeben zusammengestellten — aber unerklärt gebliebenen — Anschauungen und Formen angesehen werden können.

Jüngst hat der Prediger Kalthoff in Bremen in mehreren Schriften die Unzulänglichkeit der heute vielfach in der „liberalen Theologie“ herrschenden Christusauffassung scharf angegriffen und sie mit dem Schlagwort „Jesuanismus“ gekennzeichnet. Kalthoff versucht nachzuweisen, wie unhistorisch und unmöglich diese Auffassung sei. Sie komme darauf hinaus, daß ein obskurer Landrabbi, der in einem Winkel Palästinas gewirkt habe und gegen den dann von seiner Oberbehörde ein peinlicher Prozeß angestrengt wurde, über Nacht von aller Welt als Herr Himmels und der Erde gepriesen worden sei. Man rede noch so viel von der Macht genialer Persönlichkeiten, das ganze Bild bleibe doch innerlich unmöglich. Ich glaube, daß Kalthoff mit dieser Kritik so unrecht nicht hat. Freilich was er an die Stelle setzt, ist erst recht unhaltbar: Christus sei bloß zufälliger Repräsentant eines alle Welt bewegenden Prinzips, der Hoffnungen und Wünsche des kleinen Mannes gewesen. Das bedarf angesichts der neutestamentlichen Quellen keiner Widerlegung. Aber auch mit der landläufigen Idee, daß Christus das Besondere seines Wesens oder seine Gottheit durch seine Auferstehung vor aller Welt erwiesen habe, klärt man das Rätsel seines Wirkens und seiner Geltung nicht auf, denn die Auferstehung ist schlechterdings kein Beweis göttlichen Wesens in Christus. Das kann nur dadurch geschehen, daß man mit dem Neuen Testament eine allmächtige Energie sich in ihm auswirken läßt — „der Herr ist der Geist“ — und daß man Ernst macht mit Christi letzten Offenbarungen, von denen die Überlieferung berichtet, denn diese sind es offenbar gewesen — nicht die Auferstehung als solche —, an denen die Jünger das Urteil vom göttlichen Wesen Christi erworben haben, das für alle neutestamentlichen Bücher Voraussetzung ist. Dieser Auffassung können, soviel ich sehe, auch diejenigen zustimmen, die meinen, die Auferstehung durch den Auferstehungsglauben ersetzen zu können, denn auch ihnen kann nicht wohl entgehen, daß nicht der Auferstehungsglaube als solcher, sondern die mit ihm sich verbindende Erfahrung

von besonderen Einwirkungen seitens des Auferstandenen seine Schätzung als Herr und Gott bedingt.

Nachdem wir so erkannt haben, wie das Ganze des Christusglaubens im Neuen Testament nebst vielen Einzelheiten eine letzte jenseits der Auferstehung liegende Offenbarung Christi resp. Erfahrungen von einer solchen Offenbarung voraussetzen, wenden wir uns der Überlieferung von dieser Offenbarung zu.

2.

Wir werden zunächst die hierüber überlieferten Worte zusammenzustellen haben. Dabei kommen die vier Evangelien in Betracht, sowie der Eingang der Apostelgeschichte. Der unechte Schluß des Markus bietet, während er sonst Kompilation aus den übrigen Evangelien darstellt, gerade hier Eigenes, und dies wird, wie wir neuerdings wissen, einer von Papias erhaltenen Überlieferung des Presbyters Aristion entstammen, also relativ gute Tradition darstellen. Endlich ist ein interessanter Satz aus der Praedicatio Petri mitangeführt. Die gnostischen Theologen haben ihre Sonderlehren gern auf Worte Christi während der Zeit nach seiner Auferstehung begründet. Aber so interessant das für die Wertung dieses Zeitraums als Lehrquelle in der ältesten Kirche ist, so wenig hätte es einen Zweck, die gnostischen Lehren hier wiederzugeben.

1. Matth. 28, 18—20: Gegeben ist mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Hingehend macht zu Jüngern alle Völker sie taufend in den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, indem ihr sie lehrt halten alles was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin mit euch alle Tage bis zum Ende der Welt.

2. Mark. 16, 15—18: Hingehend in die ganze Welt verkündigt das Evangelium aller Kreatur. Wer da glaubte und getauft wurde, wird errettet werden. Wer aber ungläubig war, wird verdammt werden. Es werden aber den gläubig Gewordenen diese Zeichen folgen: in meinem Namen werden sie Dämonen austreiben, werden mit neuen Zungen reden, sie werden Schlangen aufheben, und wenn sie etwas Tödliches trinken, wird es ihnen nicht schaden, auf Kranke werden sie die Hände legen und es wird ihnen gut gehen.

3. Luk. 24, 25—27: O ihr Unverständigen und im Herzen Trägen zu glauben allem, was die Propheten gesagt haben. Mußte nicht Christus dies leiden und eingehen in seine Herrlichkeit? Und anfangend von Mose und von allen den Propheten legte er ihnen in allen den Schriften das von ihm (Handelnde) aus.

4. Luk. 24, 44—49: Dies sind meine Reden, die ich zu euch gesprochen habe, als ich noch mit euch war, daß erfüllt werden müsse alles was geschrieben ist in dem Gesetz Mosis und den Propheten und den Psalmen von mir. Da öffnete er ihnen den Sinn zu verstehen die Schriften und sagte ihnen, daß es so geschrieben steht, daß der Christus leide und auferstehe von den Toten an dem dritten Tage, und daß verkündigt werde auf seinen Namen Sinnesänderung zur Sündenvergebung an alle Völker, indem sie beginnen (hiermit) von Jerusalem. Ihr seid Zeugen hiervon und siehe, ich sende die Verheißung meines Vaters auf euch. Ihr aber sollt sitzen in der Stadt (Jerusalem), bis ihr angezogen haben werdet Kraft aus der Höhe.

5. Apg. 1, 4. 5. 7. 8: Er befahl ihnen, von Jerusalem nicht zu weichen, sondern zu erwarten die Verheißung des Vaters, die ihr von mir gehört habt, denn Johannes taufte mit Wasser, ihr aber werdet in Heiligem Geist getauft werden nicht nach vielen dieser Tage. — — Nicht eure Sache ist es Zeiten und Termine zu erkennen, die der Vater in seiner Vollmacht festgesetzt hat, sondern ihr werdet empfangen Kraft des auf euch kommenden Heiligen Geistes und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in dem ganzen Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde.

6. Joh. 20, 21—23: Friede (sei mit) euch! Wie mich entsandt hat der Vater, so sende auch ich euch. Und nachdem er dies gesagt, blies er sie an und spricht zu ihnen: empfanget Heiligen Geist. Wenn ihr die Sünde irgend welcher (Leute) erlasset, so sind sie ihnen erlassen; wenn ihr sie bei irgend welchen behaltet, so sind sie behalten.

7. Praedicatio Petri (bei Clem. Alex. Strom. VI, 5, 41): Wenn nun jemand aus Israel will, nachdem er seinen Sinn geändert, durch meinen Namen an Gott glauben, so werden ihm die Sünden erlassen werden. Nach zwölf Jahren geht aus in die Welt; nicht sage einer: wir haben (es) nicht gehört.

3.

Lukas hat die Passionsgeschichte im wesentlichen Anschluß an Markus erzählt, ebenso die Einleitung zur Auferstehungsgeschichte (24, 1—11, cf. Mark. 16, 1—8), dann brach Markus ab — dies ist die allein wahrscheinliche Annahme, nicht daß der Rest der Auferstehungsgeschichte bei Markus absichtlich unterdrückt wurde —, Lukas hat von da ab einen durchaus originalen Bericht, den er, wie andere Stücke seines Werkes, einer alten, vermutlich jerusalemischen, Quelle entlehnt hat. V. 44 schließt sich nur scheinbar eng an das Vorangegangene an. Eine Erwägung der ganzen Situation zeigt, daß V. 44 ff. unmöglich über Worte berichten kann, die am Abend der Rückkehr der Emmausjünger gesprochen wurden. Ebensowenig braucht angenommen zu werden ein zeitlicher Anschluß der Himmelfahrt V. 50 ff. an die Rede V. 44—49. Dieser Mangel chronologischer Verknüpfung entspräche der ganzen Weise der lukanischen Erzählung im Evangelium, die unter Absehung von chronologischen Zusammenhängen rein sachlich den Stoff ordnet. Der Bericht Nr. 5 in der Apostelgeschichte bietet eine Unterredung dar, die der Himmelfahrt unmittelbar vorangegangen ist und daher wie diese bei Jerusalem stattfindet. Daß dagegen V. 44—49 des 24. Kapitels des Evangeliums irgendwo anders gesprochen sein mag, etwa in Galiläa, ist sehr wohl möglich. Der Gegenstand dieser Belehrung ist im Zusammenhang der Bedeutung der Person Christi ein Missionsbefehl.

Dies legt aber die Vermutung nahe, daß es sich um dasselbe Erlebnis handelt, von dem Matth. 28, 16 ff. berichtet (Nr. 1) und das dort deutlich nach Galiläa verlegt wird (V. 16). Ob Lukas selbst von diesem Wechsel des Schauplatzes eine Vorstellung gehabt hat, ist sehr fraglich. Der Verfasser des Markusschlusses (16, 15) hat jedenfalls als den Schauplatz der von ihm ausgeschriebenen Matthäusworte Jerusalem gedacht, indem er die Worte als Vorbereitung zu der bei Jerusalem stattgehabten Himmelfahrt verstand (vgl. V. 14 und V. 19). Matthäus hat von der Himmelfahrt nicht geredet, sondern es mit dem Referat über die Erscheinung Christi vor den Elf genug sein lassen. Daran daß bei Matthäus hinsichtlich des Schauplatzes eine Irrung vorliegt, ist angesichts des auffallenden Schauplatzes nicht zu denken, ebensowenig läßt sich — aus ver-

schiedenen Gründen — an ein Galiläa auf dem Ölberg denken, wie eine ältere, neuerdings wieder ausgegrabene Hypothese wollte. Zahn hat in einem Artikel der Neuen kirchl. Zeitschrift (Bd. 14, 770ff.) sie wohl für immer zum Schweigen gebracht.

Demnach ist die Sache die: 1. Christus ist in Galiläa den Elf erschienen und dort empfingen sie von ihm eine ausführliche und maßgebende Anregung, über die Matth. 28, 18ff. und Luk. 24, 44ff. berichten. 2. Christus ist aber schon am Ostertage im Anschluß an die Emmausgeschichte den Elf erschienen, nachdem zuvor Petrus ihn gesehen hatte (Luk. 24, 35. 36ff.). Mit dieser Erscheinung identisch ist die Joh. 20, 19ff. berichtete. 3. Christus ist endlich von den Jüngern zum letztenmal bei der Himmelfahrt gesehen worden. Jetzt ist ihnen der Befehl geworden, einstweilen in Jerusalem zu bleiben, und ihre Frage nach der Zeit der Bekehrung Israels beantwortet worden (Apg. 1, 6ff., cf. Luk. 24, 50ff.). 4. Der Verfasser des Markusschlusses hat dann die Erscheinung in Galiläa mit der Himmelfahrt bei Jerusalem zusammengezogen; als nicht unwahrscheinlich muß aber zugestanden werden, daß bereits Lukas die Sache so verstanden hat.

Mit der galiläischen Erscheinung, von der Matthäus redet, müssen sich die Ereignisse verbunden haben, die im Anhang des Johannesevangeliums erzählt sind als am See Tiberias geschehen (21, 1ff.). Diese Erscheinung ist die dritte vor den Jüngern (Joh. 21, 14). Das versteht sich daraus, daß acht Tage nach Ostern (Joh. 20, 26) Jesus bei der Thomasgeschichte den Jüngern erschien. Die galiläische Erscheinung fällt also jedenfalls mehr als eine Woche nach Ostern. Von sonstigen Erscheinungen wäre dann nur noch, abgesehen von den bereits erwähnten Emmausjüngern, die vor Maria Magdalena und der „anderen Maria“ am Ostertage (Joh. 20, 14ff.; Matth. 28, 1. 9) zu nennen, sowie die nach dem Hebräerevangelium dem Jakobus gleich nach der Auferstehung zuteil gewordene (vgl. 1. Kor. 15, 7).

Danach würde sich folgende Reihenfolge der Erscheinungen Christi in den Evangelien ergeben: 1. Maria Magdalena und die andere Maria. 2. Petrus; die Jakobuserscheinung muß nach 1. Kor. 15, 7 später angesetzt werden. 3. Die Emmausjünger. 4. Am Abend desselben Tages die Erscheinung vor den Elf, nach Johannes

sind es eigentlich zehn gewesen, da Thomas fehlte. 5. Acht Tage später die Erscheinung vor den Elf mit Thomas. 6. Die Erscheinungen in Galiläa, von denen Matthäus und Johannes erzählen. 7. Die Erscheinung bei der Himmelfahrt.

Gegen diese Anordnung scheint mir sachlich nicht viel eingewandt werden zu können, wenn man versteht, daß kein Evangelist Vollzähligkeit der Erscheinungen anstrebt und wenn man die Methode der Darstellung bei den einzelnen im Auge behält. Es kam Matthäus darauf an zu berichten, was der Auferstandene gelehrt hatte, Lukas erzählte, was sein Bericht ihm darbot, Johannes resp. sein Fortsetzer ergänzte in seiner Weise die vorhandene Tradition. Wie wenig es dabei auf Vollständigkeit abgesehen war, ergibt sich daraus, daß die uralte Paradosis, die Paulus einst bei seiner Bekehrung empfangen hatte, nur sagte: „und daß er auferstanden ist an dem dritten Tag nach den Schriften und daß er erschien dem Petrus, darauf den Zwölf“ (1. Kor. 15, 4. 5). Hier schließt nämlich die überlieferte Formel, wie der Fortfall des rezitierenden ὅτι in den folgenden Gliedern bei Paulus zeigt. Der alten Formel ist es also genug gewesen mit dem doppelten, daß Petrus und daß die Apostel den Auferstandenen gesehen haben.

Was nun die übrigen Erscheinungen bei Paulus (1. Kor. 15, 6. 7) anlangt, so kann die Erscheinung vor den fünfhundert Brüdern weder auf die Himmelfahrt noch gar auf Pfingsten bezogen werden nach der Stellung dieser Erscheinung, am ehesten läßt sich an eine galiläische Erscheinung denken. Es folgt die Jakobuserscheinung und eine *τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν*, was auf die Himmelfahrtserscheinung gehen muß. Es bezieht sich wohl nur auf die Zwölf, und nicht auch auf alle, die später den Apostelberuf ergriffen oder Missionare wurden, wie man gemeint hat.

Wir haben diese Digression deshalb angestellt, weil sie uns in den Stand setzt, eine gewisse Folge der Worte in dem Evangelium quadraginta dierum zu konstatieren. Kein Einwand ist aber so nichtssagend als der, daß wir hiermit in die „Harmonistik“ zurückfallen. Diese Methode ist gewiß irrig, aber die Wahrheit, die ihr zugrunde liegt, ist doch sehr einfach. Bei allen selbständigen geschichtlichen Berichten ist es naturgemäß das erste, daß wir untersuchen, ob sie nicht verschiedene Beobachtungen der gleichen Ereig-

nisse darstellen. Sind nun diese Ereignisse ihrer ganzen Art nach undeutlich, wunderbar, schwankend, so ist es geradezu eine methodische Pflicht, nach einer Vereinigung der verschiedenen Berichte zu streben. Nicht dogmatische, sondern rein historische Interessen erfordern dies Verfahren. Ich meine also, daß der Historiker gerade bei den Auferstehungsberichten nicht anders vorgehen kann, als wir es zu tun versucht haben.

4.

Danach sind die Worte, die wir oben nach ihrer äußeren literarischen Reihenfolge zusammenstellten, folgendermaßen zu ordnen: Die erste Gruppe umfaßt Nr. 3 und 6; die zweite Gruppe Nr. 4 und 1 resp. 2; die dritte Gruppe Nr. 5 und 7.

Dies ist nun auszuführen. Der Auferstandene hat immer wieder die Jünger von der Wirklichkeit seiner persönlichen Gegenwart überzeugt (s. bes. Luk. 24, 30 f. 38 ff.; Joh. 20, 20. 27; 21, 13). Dabei hat er zunächst die Notwendigkeit seines Todes und seiner Verherrlichung ihnen erläutert (Luk. 24, 25 ff.). Das ist verständlich, die Überzeugung der Auferstehung beruhte nicht nur auf der Gewißheit seiner Gegenwart, sondern auch auf der Erkenntnis der Notwendigkeit seines Geschickes, hatte doch von Anfang der Leidensverkündigung an Christus diese innere Notwendigkeit betont (Matth. 16, 21).

Es ist m. E. nach der Überlieferung sicher (Mark. 16, 7; Matth. 28, 7. 10. 16), daß die Jünger von der Tatsache des leeren Grabes an sich nach Galiläa gewiesen fühlten als der Stätte der Offenbarung des Herrn. Man begreift aber, daß, nachdem der Ostertag nicht weniger als drei Erscheinungen in Jerusalem und seiner Nähe gebracht hatte, und nach acht Tagen noch eine in Jerusalem erfolgt war (Thomas), die Abreise nach Galiläa verschoben wurde. Ist es richtig, daß schon jetzt, wie Johannes erzählt (20, 21 ff.), den Jüngern Geist mitgeteilt und das Bewußtsein einer Mission in ihnen erregt wurde, so begreift es sich auch, daß der Trieb nach klarer Erkenntnis — etwa auch weil sehnlich erwartete Erscheinungen ausblieben und man doch noch nicht zur Klarheit kam — die ursprüngliche Absicht nach Galiläa zu gehen wieder aufleben ließ.

Und hier in Galiläa ist das, was man ersehnte, auch wirklich geschehen. Wieder empfand man die Nähe des Herrn dort, wo man ihn kennen gelernt hatte, in den alten Verhältnissen am See und

auf dem Schifflein, bei der gewohnten Tätigkeit (Joh. 21). Aber zugleich eröffnete sich ein neuer Einblick in sein Wesen und die klare Erkenntnis in die Aufgaben der Zukunft. Es sind Nr. 4 und 1 unserer Tabelle, die hierüber berichten.

Man tut gut, beim ausführlicheren Bericht bei Lukas einzusetzen. Nach Lukas (24, 44 ff.) geht Christus aus von seiner während seines Erdenwandels vorgetragenen Lehre, daß alles, was das Alte Testament von ihm sagt, in Erfüllung gehen müsse. Jetzt eröffnet er den Jüngern das Verständnis hiervon, nämlich von der Notwendigkeit seines Leidens und seiner Auferstehung. Wären uns diese Gedanken doch genau überliefert worden, wie viel klarer würden wir sehen hinsichtlich der im ganzen Neuen Testament vorausgesetzten „Heilsbedeutung des Todes Christi"! Sodann hat Christus den Jüngern die Aufgabe der Weltmission gestellt. Sein Name ist der Grund, auf dem diese Predigt ruht. Das heißt seine gegenwärtige Person soll Antrieb zu der Predigt und die Kraft in ihr sein. Wenn nun Sinnesänderung und Sündenvergebung ihr Inhalt sein sollen, so ist es der persönlich gegenwärtige Christus oder die Kraft seines Namens, die dies den Völkern bringt. So sollen die Jünger predigen, in Jerusalem beginnend. Aber die Verheißung des Vaters, den Geist, wird Christus ihnen senden, mit Kraft aus der Höhe sollen sie angetan werden, und hierauf sollen sie in Jerusalem warten.

Also das haben die Jünger jetzt erfahren: 1. Eine gewaltige Aufgabe liegt vor ihnen, 2. nicht zufällig, sondern nach dem Alten Testament notwendig war Christi Geschick, 3. sein Name oder seine gegenwärtige persönliche Autorität wird ihnen Anlaß zur Heilspredigt an alle Welt, 4. in Jerusalem sollen sie anfangen, 5. des Vaters Verheißung, den Geist, wird Christus ihnen zu ihrer Aufgabe senden.

Was es um Christus ist, wie gemäß seiner Beschaffenheit sich die Zukunftsaufgabe seiner Jünger gestaltet, woher ihnen die Kraft zu dieser Aufgabe wird — das haben die Jünger jetzt im Verkehr mit ihrem erhöhten Herrn erfahren. Die Apostelgeschichte (1, 3) sagt: Christus hätte mit den Jüngern über die Königsherrschaft Gottes geredet. Das gibt gut wieder, um was es sich handelt, nämlich, wie, wodurch und wozu Gott sein Regiment in der Welt in Zukunft ausüben wird.

Und nun zu Matthäus! Nach ihm hat Christus die Jünger

dessen vergewissert, daß ihm hinfort Gewalt über Himmel und Erde gegeben sei, und daß er bis zum Ende der Welt bei ihnen sein wird. Christus hat also die Jünger über sein Wesen und seine Gewalt aufgeklärt. Darauf kommt auch das, was wir bei Lukas fanden, hinaus. Wie aber bei Lukas, so ist auch bei Matthäus diese Stellung Christi mit dem Befehl der Mission an alle Welt verbunden. Die Wendung „sie lehrend zu halten alles, was ich euch geboten habe", greift sachlich ebenfalls über Lukas nicht hinaus. Aber die Formulierung bei Matthäus ist wertvoll, sie entspricht dem Bewußtsein der apostolischen Zeit, daß Christus bestimmte „Gebote" gegeben habe, die Gegenstand der evangelischen Verkündigung sein sollen.

Vor allem aber ist bei Matthäus neu das Taufgebot im Zusammenhang mit der triadischen Formel. Blickt man auf die spätere Zeit, so ist es m. E. unfraglich, daß beides wirklich auf Jesus zurückgeht. Man hat allgemein getauft, und die triadische Formel klingt uns überall entgegen. Weder zu dieser noch zu jenem ist ein späterer geschichtlicher Anlaß zu entdecken, also wird man den hier gebotenen zu ergreifen haben. Auch das Referat bei Lukas widerspricht diesem Resultat keineswegs. Hat Jesus die Verkündigung an alle Völker angeregt und sich dabei der Schlagworte des Täufers, Sinnesänderung und Sündenvergebung, bedient, so ist es angesichts der späteren Geschichte nur wahrscheinlich, daß er auch die Taufe mit hineinzog. Und hat Jesus sich göttliche Autorität und Macht (die Sendung des Geistes) beigelegt, dabei vom Vater und vom Geist redend, so ist es — angesichts der triadischen Formel in der apostolischen Literatur — im höchsten Grade wahrscheinlich, daß die Zusammengehörigkeit von Vater, Sohn und Geist in dem einen göttlichen Namen den Jüngern jetzt aufgegangen ist. Nicht eine „Trinitätslehre" wurde ihnen vorgetragen, sondern das Bewußtsein hat sich ihnen aufgedrängt, daß Christus Gott und daß der Geist Gott ist mit dem Vater. In der Art des Vaters wirkt Christus und wird der Geist wirken. Im Gottesnamen ist das dreifache persönliche Wirken zusammengeschlossen. Zu dieser Erkenntnis nötigte die Jünger ihr Erlebnis an Christus und der mit diesem gegebene Hinweis auf die fortdauernde Wirkung des Geistes.

Es kann m. E. kein verständiger geschichtlicher Grund gegen dies doppelte Resultat vorgebracht werden: 1. Christus hat von

einer Taufe aller Völker geredet; 2. Christus hat vom „Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes“ gesagt.

Aber man kann dies doppelte Resultat anerkennen und doch energisch bezweifeln, daß Christus den Taufbefehl, so wie er Matth. 28, 19 formuliert ist, gesprochen hat. Das ist auch nicht Ausdruck einer übertriebenen Skepsis. Folgende Momente kann man gegen die Ursprünglichkeit der Formulierung bei Matthäus anführen: 1. Gab es eine solche von Jesus gegebene Formel, so ist die häufige Wendung „auf Christi Namen getauft werden“ nicht, oder doch nur sehr schwer zu erklären; 2. das Fehlen der Formel bei Lukas wäre unbegreiflich; 3. dasselbe gilt von der auf den Presbyter Aristion zurückgehenden Wiedergabe dieser Überlieferung: von Glaube und Taufe redet sie (Mark. 16, 16 f.), nicht aber weist sie die triadische Taufformel auf; 4. es würde der Weise Jesu nicht entsprechen und sich als Offenbarung des Erhöhten auch nicht wohl vorstellen lassen, daß er den Jüngern eine bestimmte Formel vorschreibt; 5. es liegt gar kein Grund vor, Matth. 28, 18 ff. als wörtliche Wiedergabe zu nehmen, während jedermann Luk. 24, 44 ff. und Mark. 16, 15 ff. als Referat über Worte und Anregungen Jesu auffaßt.

Das Einfachste und Sicherste ist es jedenfalls die drei Parallelberichte bei Lukas, Matthäus und Aristion (Markus) als freie kurze Wiedergabe der vom Auferstandenen erfahrenen Anregungen und Belehrungen zu fassen. Die Tradition des Aristion scheint ein Plus im Verhältnis zu Lukas und Matthäus zu bieten, indem von den Wundertaten der Apostel geredet wird (V. 17. 18). Genau genommen aber ist das nur Ausführung der Geistverheißung, von der Lukas berichtet.

Unser Resultat ist also dieses. In Galiläa haben die Jünger von dem Auferstandenen die entscheidenden Eindrücke und Anregungen empfangen. Und zwar hat er hier von seiner Person, dem Leiden und Sterben und im Zusammenhang damit von Einheit und Gleichheit mit dem Vater und dem Geist geredet. Er hat die Weltmission angeordnet und seine wie des Geistes wirksame Gegenwart für sie in Aussicht gestellt. Wie die Predigt, so ist auch die Taufe als Mittel dieser Mission den Jüngern in Sicht gebracht worden. Wie die Predigt auf dem Grund des Namens Christi ruht, so auch die Taufe; wie aber jene nicht ohne den Geist und den Vater sich vollzieht, so auch diese nicht. Matthäus hat keineswegs falsch referiert,

wenn er die Taufe als eine Hineinversetzung in die Sphäre des Vaters, Sohnes und Geistes bezeichnete. Indem nun bei dem Taufvorgang die Beziehung zu Vater, Sohn und Geist mit innerer Notwendigkeit in der Praxis Platz griff (die Bekehrung zu Gott, das Bekenntnis zu Christus als dem Herrn, der Empfang des Geistes), versteht man, daß die Formel, die man bei Matthäus fand, mit liturgischem Charakter bekleidet wurde. Eine andere Möglichkeit wäre die, daß der ursprüngliche aramäische Matthäus — oder besser wohl erst sein griechischer Bearbeiter — im Hinblick auf die Praxis die triadische Formel den Anforderungen derselben entsprechend zugespitzt hat. Allein die erstere Möglichkeit erscheint mir als die weitaus wahrscheinlichere.

Wir wenden uns nun der dritten Gruppe von Aussprüchen Jesu zu. In Galiläa waren die Jünger nach Jerusalem gewiesen worden. Sie sind dann dorthin zurückgekehrt. Die Herrlichkeit Christi und sein Sieg über die Welt erfüllte ihre Seele. Aber ein Problem erhob sich, wenn sie diesen Gedanken und den weltumspannenden Perspektiven, die sie eröffneten, nachsannen: was wird aus Israel, wird jetzt schon an ihm die Verheißung in Erfüllung gehen? Das ist die Frage Apg. 1, 6. Jesu Antwort bietet Nr. 6 unserer Tabelle, Nr. 7 mag auf richtiger Erinnerung beruhen, es bringt sachlich nichts durchschlagend Neues. Die Frage, was mit Israel wird, hat Jesus die Jünger dem Ratschluß Gottes zu überlassen gelehrt, ihre Mission von Jerusalem bis an das Ende der Welt ihnen nochmals an das Herz gelegt (Apg. 1, 7 f.).

Blicken wir jetzt auf die drei Stadien der Offenbarung während der vierzig Tage zurück, so hat sich an die im Verkehr mit Christus zuerst erlebte Überzeugung: er lebt wirklich, weiter geschlossen die Erfahrung, daß sein Leiden nicht zufällig, sondern notwendig war, daß er in Herrlichkeit lebt, in einer Sphäre mit dem Vater und dem Geist, daß seiner Gewalt der Erdkreis zu unterwerfen ist durch Predigt und Taufe, daß der Geist hierzu die Jünger befähigen wird, denen er, Christus, allezeit gegenwärtig bleibt. Und endlich ist abgelehnt worden die Frage nach Israels Zukunft, in Jerusalem haben die Jünger anzufangen, aber sich bereit zu halten dem Zug des Geistes zu folgen bis an das Ende der Welt.

Das ist das Evangelium quadraginta dierum. Die Jünger haben durch dasselbe die letzte Offenbarung Christi empfangen und haben an ihr erfahren die göttliche Stellung und Macht Christi, sowie die dieser entsprechende weltgeschichtliche Aufgabe und Kraft seiner Jünger.

Zu Ende des ersten Abschnittes dieser Arbeit wurden acht Punkte aus dem Leben und der Lehre der apostolischen Zeit zusammengestellt, die sich aus dem irdischen Wirken und Lehren Christi nicht verstehen ließen und doch der neutestamentlichen Literatur gemeinsam waren. Punkt für Punkt findet nun aber seine Erledigung mit Hilfe der festgestellten Offenbarungsgedanken des erhöhten Christus. Das braucht nicht weiter bewiesen zu werden.

Oder wäre man berechtigt diesen Zusammenhang umzukehren? Weil diese Formen und Formeln später da waren, hat man sie zurückdatiert und durch Christi Autorität gestützt? Aber dies Verfahren wäre nur dann erlaubt, wenn wir in der apostolischen Zeit die Motive zur Entstehung dieser Formen oder das Vorhandensein einer derartigen Tendenz nachweisen könnten.

Nur eine Frage gibt noch zu denken. Wenn wirklich den letzten Anregungen Christi, die wir zusammengestellt haben, eine solche Bedeutung eignete, warum wurden sie dann nicht in extenso von den Evangelien mitgeteilt? Die Antwort hierauf ergibt sich leicht daraus, daß eben diese Stücke es waren, die den Hauptgegenstand der christlichen Verkündigung ausgemacht haben, sie waren jedem Christen geläufig und bei ihrer Einfachheit bedurfte er keiner besonderen literarischen Aufzeichnungen, wie solche bald für die Worte und Werke des irdischen Wandels Christi erforderlich wurden.

Der Zweck der synoptischen Evangelien war der, über den geschichtlichen Jesus zu orientieren. Nicht historisch-chronologische Biographien wollten die Verfasser herstellen, sondern das für den christlichen Unterricht notwendige historische Material zusammenstellen, mit dem Zweck das irdische Wirken Christi zu charakterisieren. Wenn man die historische Überlieferung über die Entstehung des Markusevangeliums aus Missionsvorträgen des Petrus vergleicht mit der Absicht des Lukas, dem Theophilus zur Sicherheit in bezug auf die Geschichten, in denen er unterrichtet worden, zu verhelfen (Luk. 1, 4), so erhellt dies Urteil zur Genüge. Und es wird dadurch bestätigt, daß im großen und ganzen trotz mancher Differenzen

die Synoptiker einig sind im Prinzip der Einteilung ihres Stoffes. Johannes und Jesu Anfänge, Jesu Lehre und sein Wirken, sein Verhältnis zu dem Volk und seinen Leitern, zu seinen Jüngern und Gegnern, und das Verhältnis dieser zu ihm, das Leiden, Sterben und die Auferstehung — das sind die Hauptgesichtspunkte. Abgesehen von der chronologisch erzählten Passionsgeschichte schlägt überall das sachliche Einteilungsprinzip durch. In dieser Einteilung haben wir aber sicher einen Niederschlag der Missionspredigt zu erblicken.

Wie so der geschichtliche Stoff des Lebens Jesu sich allmählich in feste Schemata und Formen fügte, deren Niederschlag in den Evangelien vorliegt, so hat gleichzeitig die letzte Offenbarung Christi den Stoff dargeboten für die Darstellung des Wesens und Wirkens Christi in der Gegenwart mit seinen Gaben und Aufgaben. Und zwar so, daß von dieser Erkenntnis aus die Worte Jesu während seines Erdenwandelns gedeutet und verstanden wurden. Das johanneische Evangelium hat diese Methode die Geschichte Jesu aus der religiösen Erfahrung von dem erhöhten Herrn zu deuten, prinzipiell und bewußt an dem historischen Stoff durchgeführt.

Aber auch dieser lehrhafte Stoff ist früh in feste Formen zusammengefaßt worden. Es sind die Institutionen und Begriffe, die die Grundlage der Lehre und Praxis der apostolischen Zeit bilden. Aus ihnen ist der altchristliche „Katechismus“ hervorgegangen, dessen Hauptbestandteil eine kurze Zusammenfassung in dem Taufsymbol erhielt. So stellt dies gewissermaßen ein Pendant zu den Evangelien dar. War nun aber die Offenbarung des erhöhten Christus ein wesentlicher Gegenstand der lehrhaften Unterweisung der Gemeinden, so begreift man, daß die synoptischen Evangelien auf sie nur kurz zu sprechen kamen, war doch ihr Hauptzweck ein anderer, nämlich das Material aus der Geschichte Jesu zusammenzustellen. Nur sofern zum Abschluß ihrer Charakteristik Christi es seiner Auferstehung und der Bezeugung seiner Herrlichkeit bedurfte, sind sie hierauf eingegangen. Dies Verfahren ist bei Matthäus am deutlichsten zu erkennen.

Damit hätten wir den Inhalt des Evangelium quadraginta dierum gefunden. Haben wir recht gesehen, so ist die geschichtliche Bedeutung desselben eine sehr große gewesen.

Worte Jesu.[1]

„Herr, wohin sollen wir gehen, du hast Worte ewigen Lebens“, sagen die Jünger zu Christo (Joh. 6, 68). Durch seine Worte hat der Herr früh schon den tiefsten Eindruck gemacht. Man empfand es über seiner Predigt, daß er rede wie einer, der Vollmacht hat, nicht wie die Schriftgelehrten (Mark. 1, 22). Seine Worte waren Geist und Leben (Joh. 6, 63). Sie waren das Mittel seiner Herrschaft über die Menschenherzen. Er war der allmächtige König des Geistes, der durch den Stab seines Mundes die Völker des Erdkreises regiert.

Was heißt das anders, als daß Geist und Wahrheit seine Kraft waren? Nicht durch die Mittel äußerer Macht regiert er, sondern wie Gott durch sein bloßes Wort mit allmächtigem Wollen die Welt aus dem Nichts hervorgehen ließ, so läßt Christus durch sein Wort eine neue Welt entstehen. Sein Wort erweist sich als die ewige Schöpferkraft an den Seelen von Tausenden und Abertausenden.

Es ist nichts so Menschliches an Christo, als daß er redete — redete in der Sprache seiner Umgebung, mit dem Zauber einer besonderen Individualität, in eigenartiger persönlicher Form und Prägung. Aber in diesem rein Menschlichen gerade ward offenbar die Gottheit seines Wesens und seiner Kraft. So war es einst, und so ist es heute noch. Nicht die äußere Geschichte Jesu, nicht seine Wundertaten sind es, die uns das Herz überwältigen, sondern

[1]) Neue Christoterpe 1904.

seine Worte. An seinen Worten empfinden wir sein göttliches Wesen; die ewige Willensmacht, die uns aus diesen Worten überkommt und ergreift, zwingt uns immer wieder das Bekenntnis ab zu Christo als zu unserem Herrn, und das Gebet zu ihm, dem lebendig gegenwärtigen Heiland.

Wer die Geschichte erzählen wollte, die Jesu Worte in seinem eigenen Leben hervorgebracht hat, müßte den besten Inhalt seiner Seele aufdecken, er würde lange davon zu reden haben, Großes und Kleines, Starkes und unendlich Zartes und Tiefes fiele ihm dabei ein. Wer die Geschichte der Worte Jesu in der Kirchengeschichte verfolgen wollte, der müßte die innere Geschichte der christlichen Seele erzählen — sie ist noch nicht geschrieben — und er könnte leicht Bände füllen.

Wir sagen oft: „nur ein Wort“ und blicken verächtlich darüber hin und zu „Taten“ empor. Ja, wenn es „nur Worte“ sind, d. h. Phrasen, so mag das wohl berechtigt sein. Aber Worte sind Taten. Sie sind das Tiefste und Innigste, was der Mensch dem Menschen bieten kann. Wer Herz in Herz, und Seele in Seele gießen will, der kann es nur durch das Wort. Die innersten und daher mächtigsten Impulse unseres Wollens, das tiefste Erkennen und das zarteste Empfinden unserer Seele — es wird erst durch das Wort für andere greifbar, empfindbar, wirksam.

Darum wird es uns verständlich, daß Jesu Worte die Taten seiner Gottheit waren, so daß die Schrift sein göttliches Wesen in das eine Wort zusammenfassen kann: „das Wort“ (Joh. 1, 1). War Gottes Offenbarung einst vielteilig und vielgestaltig durch die Propheten ergangen, so ist sie einheitlich und ganz uns im Sohn zuteil geworden (Hebr. 1, 1. 2). Er ist „der untrügliche Mund Gottes“, das Wort, „das aus dem Schweigen Gottes hervorging“, wie einer der ältesten Kirchenväter sagt.

Aber einmal, in der Zeit hat Jesus diese seine Worte gesprochen, aus besonderem Anlaß, für besondere Personen und mit besonderem Zweck. Der Herr aber lebt noch heute, seine Kraft und Gegenwart empfinden wir immer noch mit gleicher Wucht und Unmittelbarkeit, wie einst seine Jünger. Das ist ein unveräußerliches Stück des Christentums. Wollten wir das beschränken, so beschränkten wir die Religion selbst. Hier liegt letztlich der tiefe Graben, der

die verschiedenen Richtungen in der Kirche und Theologie auch unserer Tage trennt. Ob Christus lebt und wirkt, oder ob er nur gelebt und gewirkt hat — das ist die Frage.

Aber wie? Sein Leben und sein Tun fanden wir in seinem Wort. Wohl! Einst redete er Worte, und heute redet er nicht mehr. Auch der Ekstatiker, der über diese Welt in den Himmel erhoben, Christum „schaut", hört doch nur Worte, die, vielleicht in Umschreibungen, nur die irdischen Worte Jesu wiedergeben — man kann mancherlei Beispiele dafür anführen. Und wenn es anders ist, dann sind es eben „unsagbare Worte" (2. Kor. 12, 4), d. h. es sind Empfindungen, die, wenn man sie in Worte auflösen wollte, doch wieder auf die bekannten Jesusworte zurückführten.

Das fesselt uns an den geschichtlichen Christus und an die geschichtliche Überlieferung seiner Taten und Worte. Wir erleben seine allmächtige Kraft und ihre unmittelbare Gegenwart, aber sie führen uns immer zurück zu dem Mann von Nazareth, an den galiläischen See, in den Kreis der Jünger und des Volkes, zu seinen Anhängern und seinen Widersachern. Die Religion stellt uns in die Geschichte, die Empfindung des Ewigen weist uns in das Zeitliche.

In keiner Religion ist dieser Zug so stark ausgeprägt wie im Christentum; die ungeheure Intensität und Extensität seiner Geschichte erklärt das. Aber ein anderes interessiert uns hier. Es ist die Frage, ob bei dieser Sachlage von einem Erfahren und Empfinden des lebendigen erhöhten Christus ernsthaft die Rede sein kann? Die Tat des Wortes scheint ihm ja zu fehlen, wie lebt und wirkt er da noch?

Der Apostel Paulus bezeugt von seiner Predigt, daß die Thessalonicher sie angenommen hätten „nicht als ein Menschenwort", „sondern wie es das ja wahrlich ist" als ein Wort Gottes (1. Thess. 2, 13). Aber Gottes Wort war sein Wort, weil es begleitet war von dem Geist und der Kraft Gottes (1. Thess. 1, 5; 1. Kor. 2, 5). Die Wirkung auf die Seele bezeugte die göttliche Art des Wortes. Das ist Pauli Meinung. Nun stammt aber jedes Wort vom Heil in Jesu Christo von Jesus Christus. „Aus seiner Fülle haben wir alle genommen, auch Gnade um Gnade, weil das Gesetz durch Moses gegeben wurde, die Gnade und die

Wahrheit (aber) durch Jesus Christus wurde" (Joh. 1, 16. 17). Nicht um wörtliche Wiedergabe der Vokabeln und der Sätze handelt es sich hierbei, sondern um den Geist und die Kraft Christi. Wo diese in Gedanken und Worte gefaßt werden, es sei wann, wo, wie, von wem immer es wolle, da ist Christi Geist und Kraft gegenwärtig und wirksam.

Aber wie denn? Die Antwort scheint nicht einfach genug zu sein, sie scheint doch die Möglichkeit offen zu lassen, daß Christus nicht unmittelbar lebt, wirkt, da ist, sondern daß er nur mittelbar wirkt, wie irgend ein Großer der Geschichte, der tot ist, dessen Ideen aber noch heute ihre Bedeutung behaupten.

Zwei Tatsachen kommen in Betracht. Die erste ist die, daß die geschichtliche Offenbarung Christi in Wort und Werk uns seinen Willen und sein Wesen kennen gelehrt hat. Es gibt also keine Erkenntnis Christi, es sei denn die geschichtlich vermittelte oder offenbarte. Die zweite Tatsache ist die, daß der Christ den Willen Christi als einen ihm gültigen empfindet, indem er seine unmittelbare Einwirkung und die persönliche Kraft und Gegenwart erfährt. Die eine Tatsache ist dem religiösen Glauben nicht minder gewiß als die andere. Er empfindet es als Anfechtung und Unglauben, wenn ihm die persönliche Nähe Christi zweifelhaft wird.

Beide Tatsachen widersprechen einander nur so lange, als man Christus als menschliches Wesen auffaßt. Nun lernt der Christ aber Christum, eben durch die besondere Erfahrung von seiner Person, als ewigen Gotteswillen, als allmächtige und allgegenwärtige Gottesperson erkennen. Daraus geht die Lösung unserer Frage hervor. Der göttliche Gnadenwillen ist ewig. Er hat sich der zeitlichen Menschheit einmal durch besondere geschichtliche Worte und Taten verständlich gemacht, und er bleibt nur durch diese und in diesen der Menschheit begreiflich, denkbar, wirklich verständlich. Aber indem dieser Wille ewiger und allgegenwärtiger Wille ist, empfindet der Mensch, wo er in den Formen der geschichtlichen Überlieferung ihm entgegentritt, seine wirksame und allmächtige Gegenwart.

Nun werden wir es verstehen, daß wir nur den geschichtlichen Christus erkennen in seinen Worten und Werken — durch sie allein wurde er menschlichem Begreifen und Aneignen zugänglich —, und daß wir in ihm den lebendigen gegenwärtigen Herrn — der ewig

und allwirksam ist — erleben und erfahren. Das Ewige ging für uns in die Geschichte ein, darum empfinden wir das Ewige an der Geschichte und aus der Geschichte, und die geschichtlichen Offenbarungsbegriffe sind uns daher ewige Kraft und allgegenwärtiger Wille, in uns wirkendes Gottesleben.

Von hier aus wäre auch die bekannte Frage, wie „Wort und Geist" sich zueinander verhalten, zu lösen.[1]) Ewiger Geist und ewige Kraft brachte zeitweise historische Begriffe und Vorstellungen hervor, aber als ewiger Geist wohnt er diesen Worten ein, das geistige Ergreifen dieser Worte dadurch gestaltend zu einer Empfindung des ewigen Gotteswillens, aus dem sie sind und der in ihnen ist. Doch dies würde uns hier zu weit führen.

Uns handelte es sich ja nur darum, die Bedeutung der „Worte Jesu" verständlich zu machen. Vielleicht ist uns das jetzt gelungen. Die Worte Jesu sind die Offenbarung, sie sind geschichtlich und sie sind ewig; sie wurden einst gesprochen und der gegenwärtige Christus spricht heute in ihnen zu uns; wir hören sie nicht anders als einst die Jünger. Der ewige und allgegenwärtige Gotteswille ergreift uns in ihnen heute mit derselben Unmittelbarkeit wie einst in der Zeit der Apostel.

Was liegt dann an diesen Worten! Sie gehören der Geschichte an, also der Welt. Und sie sind das „Beste in der Welt", denn sie sind nicht Welt, sondern die Überwelt, die dem Leben in dieser Welt Sinn, Gehalt und Zweck gibt. In den Worten Jesu streckt Gott sein Zepter aus über Land und Meer und zeigt uns den Weg durch die Welt zur Überwelt und wandelt das Leben und Geschehen dieser Welt zum Organ und Mittel für die ewige Welt. Die Worte Jesu geben uns das ewige Leben im hinsterbenden Leben dieser Welt. Die Worte Jesu sind unsere Kraft und unser Heil, unser Lebensmotiv und unser Lebensziel. Die Worte Jesu sind das Licht in der Nacht und die Sonne des Tages. Sie sind uns alles. Was wären wir ohne diese Worte? Wir wären ohne sie ohne Christus!

---

[1]) Die mannigfachen geschichtlichen Formen in denen sich dies Problem ausprägt, stellte neuerdings R. Grützmacher in seinem Buch „Wort und Geist" (Leipzig 1902) anregend dar.

Darum hat es nie Christen geben können ohne die Worte Jesu. Freilich, man muß sich hüten, diesen Gedanken in schulmeisterlichem, ich möchte sagen philologischem Sinn zu deuten. Das Wort ist um des Gedankens willen da, wie die Scheide um des Schwertes willen, der Leib um der Seele willen. Nicht um die äußere Form der Worte handelt es sich, sondern um ihren Gehalt. Jene mochte noch so wundervoll und unvergeßlich sein, der Menschengeist konnte von ihnen etwas vergessen, gerade weil er sie behielt. Nicht nur die Form der Worte Jesu bei Johannes im Unterschied zu der Form etwa bei Matthäus zeigt das, sondern auch die verschiedene Form, in der die drei Synoptiker Jesusworte überliefern. Man erinnerte sich, indem man vergaß, und man behielt, indem man die Form verschob.

Das ist verständlich. Wir Spätgeborenen müssen es beklagen. Aber über der Klage dürfen wir den innigen Dank dafür nicht vergessen, daß behaltend und vergessend, umbildend und doch nur fester bildend, die Zeitgenossen Christi uns seine Worte, seine Gedanken, seine Seele, seinen Willen, seine Gottheit treu aufbewahrt haben.

Wir denken dabei zunächst an unsere vier Evangelien. Ein Kirchenvater hat sie als den Kernbswagen charakterisiert, auf dem das „Wort Gottes“, Christus, durch die Welt fährt. Mensch, Adler, Löwe und Rind sind, nach Ezechiel, dieser lebendige Gotteswagen. Man übertrug diese vier Wesen auf die vier Evangelien und charakterisierte sie je nach einem der vier. Diese Symbolik — sie ist uralt — ist ja bekannt. Sie bezeugt die ungeheure Wertschätzung, die schon das Altertum den vier Evangelien entgegenbrachte.

Aber es hat in der Christenheit eine Zeit gegeben, da man die vier Evangelien nicht kannte, und es ist ihre größte Zeit gewesen, das apostolische Zeitalter.

Man hatte nicht die vier Evangelien, aber man hatte darum doch die „Worte Jesu“ und man hatte seinen Geist. Die neutestamentlichen Schriftsteller setzen die Tatsachen des Lebens Jesu in ziemlich großem Umfang als bekannt voraus. Man redet von seiner davidischen Herkunft (Röm. 1, 3) und von seiner Geburt (Gal. 4, 4), wie von seiner Taufe (1. Joh. 5, 6 ff.), von der Versuchung und der Sündlosigkeit (Hebr. 2, 18; 4, 15), von seinem Gehorsam gegen Gott (Röm. 5, 19; Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8), von

seiner Predigt und seinen Wundertaten (Apg. 10, 38), von seinen Jüngern (Gal. 1, 19; 1. Kor. 9, 5) als von etwas Allbekanntem. Besonders aber waren es der Tod und die Auferstehung Christi, von denen man genaueste Kunde überall in der Christenheit besaß. Auch auf Worte Jesu berief man sich gern als auf die höchste Autorität (Apg. 20, 35; 1. Kor. 7, 10; 9, 14; 11, 23ff.; 1. Thess. 4, 15). Ja, in Korinth gab es eine Partei in der Kirche, die nur das annehmen wollte, was durch Sprüche Jesu belegt werden konnte.

Den Umfang dieser Kenntnisse wird man einigermaßen genau bestimmen können. Zu der Missionspredigt gehörte offenbar auch ein Unterricht über Jesu Wirken, Lehren, Sterben und Auferstehen. Nach unverdächtigen und unverächtlichen Zeugnissen der alten Kirche ist unser Markusevangelium auf der Grundlage eines Zyklus von Vorträgen über das Leben Jesu, die der Apostel Petrus in Rom gehalten hat, entstanden. Nicht ein „Leben Jesu“ in unserem historisch chronologischen Sinn bietet Markus, sondern ein Bild von Jesu Wirken. Der eigentlich historische Gesichtspunkt tritt erst bei der Leidensgeschichte in Kraft, und sie macht fast den dritten Teil des Evangeliums aus. Berechnet man die Auferstehungsgeschichte, von der Markus nur in acht Versen (16, 1—8) gehandelt hat — sein Werk ist ein Torso geblieben, der Schluß (16, 9ff.) ist bekanntlich von anderer Hand erst später hinzugefügt worden — auf etwa zwei Kapitel, so erkennt man, wie sehr in der Missionspredigt Tod und Auferstehung Christi betont worden sind. Das ganze Neue Testament stimmt zu diesem Befund. — So also ungefähr, wie es uns das Markusevangelium erkennen läßt, war die Mitteilung der Geschichte Jesu beschaffen, die in der Missionspredigt des apostolischen Zeitalters zum Vortrag kam.

Es wurde also das Leben Jesu durch die mündliche Tradition, lange bevor die Evangelien geschrieben waren, der Christenheit bekannt. Aber dazu kam ein weiteres. Die „Paradosis“ oder die Tradition ist ein den neutestamentlichen Schriftstellern wohlbekannter Begriff. Läßt man die betreffenden Stellen im Zusammenhang auf sich wirken, so ergibt sich ein überraschendes Resultat. Offenbar nämlich besaß man in der Christenheit schon ganz früh zusammenfassende Formeln über Lehre, Leben und Kultus, welche in der

Vorbereitung auf die Taufe mitgeteilt wurden. Wir können hierauf an diesem Ort nicht weiter eingehen. Es genügt an der Erkenntnis, daß auch auf diesem Wege Worte Jesu, wie die Abendmahlsworte und wohl auch verschiedene moralische Sentenzen (so z. B. 1. Tim. 6, 3) weiter verbreitet wurden.

Wir haben erkannt, daß durch die mündliche Überlieferung sich die Kunde vom Leben und den Worten Christi in der Welt verbreitet hat. Erst ein Menschenalter nach dem Hingang Jesu hat man mit der Herstellung der uns bekannten Evangelien begonnen. Bei dieser Sachlage wäre nun eigentlich zu erwarten, daß uns aus jener mündlichen Überlieferung eine große Anzahl von Geschichten und Worten Jesu erhalten wären, die nicht in den Evangelien stehen.

Diese Erwartung geht nicht in Erfüllung. Was wir an außerkanonischen Überlieferungen aus dem Leben Jesu besitzen, ist erstaunlich dürftig und ist zum guten Teil sofort als falsch oder als abhängig von unseren Evangelien zu durchschauen.

Woraus begreift sich diese auffallende Erscheinung? War vor der Entstehung unserer Evangelien sicher so manches Herrnwort, das in den Evangelien nicht Aufnahme fand, im Kurse, wie haben diese Worte dann fast spurlos verloren gehen können?

Die Antwort auf diese Frage ergibt sich zunächst daraus, daß außer unseren Evangelien keine alte Evangelienschrift als ganze auf uns gekommen ist. Von Schriften, wie dem Hebräerevangelium, dem Ebjonitenevangelium, dem Ägypterevangelium, dem Petrusevangelium 2c. besitzen wir eben nur noch einige Bruchstücke. Aber warum sind denn diese Bücher vernichtet worden, und warum erhielten sich nicht, von den Büchern abgesehen, in der mündlichen Überlieferung mehr Herrnworte? Beide Fragen können mit einer und derselben Antwort beschieden werden.

Schon gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts ist in der Christenheit eine Richtung aufgekommen, die sich alsbald rapid ausbreitete und bald als eine schwere Gefahr für das Christentum erkannt wurde. Es ist der Gnostizismus. Er wollte das Christentum zur Weltreligion erheben, indem er es in den Strom der Religionsmengung jener Zeit hinabzog. Erkenntnis der himmlischen und irdischen Dinge, Theosophie und Mysterien sollte es der Menschheit bringen. Auch in diesen Kreisen berief man sich auf die Auto-

rität Christi, auch hier wurde seinen Worten die höchste Bedeutung zuerkannt. Aber man hatte eine andere Religion als „die große Kirche“ und brauchte daher auch einen anderen Christus und andere Erlösungsgedanken. Begeisterte Enthusiasten brachten neue Offenbarungen oder deuteten die alten in neuem Sinn. Neue „Tatsachen“ des Lebens Jesu wurden produziert, und die Tatsachen forderten neue Worte. Wer will heute ausmachen, wieviel an diesem Treiben Selbstbetrug und wieviel Betrug war? Aber wer will auch die Gefahr verkennen, die darin lag, daß Christi Leben zum didaktischen Roman wurde und allerhand Philosopheme sich als Jesusworte gaben? Starke Wünsche und gewaltige Gemütserregungen wirkten zusammen, die Macht des „Zeitgemäßen“ kam hinzu. Schon das Neue Testament warnt vor diesen „falschen Propheten“. Die wahren Propheten — man erkannte sie im zweiten Jahrhundert noch an — haben sich selbst überflüssig gemacht, denn sie konnten und wollten über Anwendungen der Gedanken der Tradition nicht hinausgehen. Die falschen Propheten wurden lästig, denn sie produzierten „Neues“, das doch nicht gut und brauchbar war.

Das Resultat der Bewegung, soweit es uns hier angeht, war ein breiter Strom der Tradition, der neben der kirchlichen Tradition einherfloß. Auch manches „Echte“ mag in diesen Strom mit hineingezogen sein. Die Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts ist erfüllt vom heißen Kampf gegen den Gnostizismus, vor allem auch gegen seine Pseudotradition. So ist es gekommen, daß jener Strom allmählich zugeschüttet und seine Zuflüsse abgedämmt wurden. Aber man ging noch weiter. Auch die Seitenbächlein, die neben dem Strom der kirchlichen Tradition einherflossen, um in ihn zu münden, sind verschüttet worden. Viel Wertloses, aber sicher auch viel Wertvolles ging so zugrunde. Und was blieb, wurde bald gering geachtet, vergessen und verschleudert. Kirchliche Geltung, theologische Beweiskraft hatte nur dasjenige aus dem Leben Jesu, was vom Kerubswagen des „vierfaltigen Evangeliums“ herstammte. Alles übrige hatte man, als hätte man es nicht.

Es mag um das Jahr 140 gewesen sein, daß Papias von Hierapolis in fünf Büchern eine „Erklärung der Reden des Herrn“ herausgab. Es war ein umfängliches Werk — man denke etwa zum Vergleich an den Umfang der fünf ersten, historischen, Bücher

des Neuen Testamentes. Der Verfasser scheint ein leichtgläubiger Pedant gewesen zu sein. Aber immerhin zeigen uns die geringen Überreste seines großen Werkes, daß er, der alle Leute, die mit Jüngern Jesu in Berührung gekommen waren, nach mündlichen Überlieferungen auszuholen gepflegt hatte, in seinem Buch manches interessante Stück der ungeschriebenen Überlieferung dargeboten hat. Aber auch dieses Buch ist zurückgedrängt und vergessen worden und dann verloren gegangen. Seine Geschichte zeigt, ebenso wie die Geschichte jener apokryphen Evangelien, wie gewaltig die Macht der Tradition der kanonischen Evangelien war und wie sie alle übrigen Traditionselemente verdrängt und zermalmt hat.

Das sind die Gründe, die es erklären, daß die Überlieferung von Worten und Werken Christi, die uns zu Gebote steht, sich fast ausschließlich auf die kanonischen Evangelien beschränkt. Alles übrige war „apokryph“. Und die Weitherzigkeit Luthers, der von den Apokryphen des Alten Testamentes bekanntlich urteilt: „das sind Bücher, so der heiligen Schrift nicht gleichgehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind“, besaß man nicht immer und überall. Das ist im Kampf erklärlich, und es war vielleicht gut und notwendig so, aber der Geschichtsforscher wird es doch immer wieder beklagen, daß es hat so kommen müssen.

Freilich der Laie, der die Dinge nur nach abstrakten Möglichkeiten zu bemessen pflegt, wird in der Regel den Verlust sehr erheblich überschätzen. Man kann sich das recht deutlich veranschaulichen, wenn man des Lärmes gedenkt, den die Tagespresse erhebt, sobald etwa ein ägyptischer Papyrus uns Sätze oder Stücke solcher alten Evangelienschriften wiederschenkt. Aber in der Regel verlohnt es sich des Lärmes nicht, und gar der Versuch, durch solche Funde die geschichtliche Autorität unserer alten Evangelien hinabzudrücken, geht immer bald zu Scheiter. Es bestätigt sich nur, was wir aus den Überresten der alten Literatur schon wissen, nämlich daß diese Bücher entweder Phantasiebilder bieten oder aber Züge, die, wenn sie echt sein sollten, uns nichts wirklich Neues und Großes aus dem Leben und Wirken Christi kennen lehren.

Es kann ja nicht anders sein. Wäre Kraft und Leben in jenen Büchern gewesen, so hätten sie sich — aller Ungunst zum Trotz — erhalten. Die Klage des Geschichtsforschers ist verständlich,

aber die Religion braucht ob jener Verluste ihr Haupt nicht klagend zu verhüllen. Das Große und Gute ist nicht verloren gegangen, sondern lebt und wirkt noch heute in unserer Mitte.

Wir verstehen jetzt den Zustand der historischen Überlieferung über das Leben und die Worte Christi. Der alte mächtige Strom der Überlieferung fließt noch heute breit und majestätisch durch unsere Fluren und tränkt die Äcker und labt die Herzen der Dürstenden. Die Seitenbächlein sind zugeschüttet, und nur hier und da weist ein Rinnsal auf ihren einstigen Bestand zurück. Aber auch der starke reißende Strom, der einst der kirchlichen Tradition parallel einherflutete, ist verschwunden. Nur der schärfere Beobachter erkennt an kleinen Lachen und Tümpeln und an dunkeln Waldweihern die Richtung des alten Strombettes.

Aber von den „Worten Jesu" wollten wir reden. Das ist neuerdings mehrfach geschehen. Chamberlain hat uns in seinen „Worten Christi" 160 Aussprüche Christi zusammengestellt — auch einige „apokryphe" sind mit aufgenommen —, aber man weiß und erfährt nicht, warum gerade diese Worte des Herrn, warum dies Buch, und nicht die vier Evangelien? Dann ist aus dem Nachlaß des seligen — den Berlinern noch wohlbekannten — Max Vorberg ein Buch herausgegeben worden: „Die Worte Jesu. Systematische Zusammenstellung aus dem Neuen Testament" (Gr.-Lichterfelde—Berlin, Runge 1901). In drei Teilen (Glaube, Liebe, Hoffnung) stellt es in 26 Kapiteln die Gedankenwelt Jesu — in systematischer Anordnung seiner wesentlichen Aussprüche — dar. Von der Herrlichkeit der christlichen Heilswahrheit und von dem umfassenden Reichtum der Worte des Herrn bekommt man durch das Büchlein einen guten Eindruck. Von der Armut der bloßen Umrisse der „Lehre Jesu" — manches Herz trägt unter ihr — führt es zu dem ewig reichen Herrn. So mag es den Lesern wohlempfohlen sein.

Was wollen wir denn mit diesem Aufsatz? Vielleicht hat der Leser meine Absicht schon erraten. Nicht an den großen Strom will ich ihn führen, sondern an die Rinnsale, von denen wir oben sprachen. Ich möchte das Wesentlichste zusammenstellen aus der außerkanonischen Überlieferung der Worte Jesu. Dabei sollen vor allem die Worte in Betracht kommen, deren Echtheit wahrschein-

lich oder doch möglich ist. Bei der Bedeutung, die die Worte Jesu haben, werden auch diese Worte manchem Leser vielleicht willkommen und anregend sein, und ein Stück Geschichte kennen zu lernen, ist immer wichtig. Andrerseits können diese Mitteilungen aber auch tröstlich sein angesichts des Verlustes, von dem wir sprachen.[1]

Drei Gruppen von Aussprüchen, die als „Worte Jesu“ überliefert werden, scheiden dabei für uns von vornherein aus: 1. Aussprüche, die gnostischen oder anderen häretischen Theorien dienen und sich durch ihren Inhalt sofort als Jesu fremd verraten; 2. Aussprüche, die sich als Ausführungen und populäre Umformungen von kanonischen Jesusworten zu erkennen geben; Aussprüche, die irgendwelche andere biblische Stellen oder sonstige Formeln zu Jesusworten — aus leicht erklärlichem Gedächtnisfehler — machen.

Es wird aber dem Leser lieb sein, wenn dies an einigen Beispielen erläutert wird.

A. Beispiele von tendenziös erfundenen Herrnworten.

1. Im gnostischen Philippusevangelium stand:[2] Offenbart hat mir der Herr, was die Seele, wenn sie zum Himmel emporsteigt, sagen, und wie sie jeder der oberen Mächte antworten soll, nämlich: ich erkannte mich und sammelte mich von überall her, und nicht säete ich Kinder dem Archonten, sondern ich riß aus seine Wurzeln und sammelte die zerstreuten Glieder, und ich kenne dich, wer du bist, denn ich bin von denen oben.[3]

---

[1]) Die folgende Zusammenstellung ruht auf den fleißigen und eindringenden Forschungen, die neuerdings den „Agrapha“ gewidmet wurden. Resch hat mit unendlichem Fleiß das Material gesammelt (Agrapha 1889), Ropes hat es gesichtet (die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht enthalten sind, 1896); die Überreste der außerkanonischen Evangelien hat Preuschen bequem zusammengestellt (Antilegomena, 1901). Wer mehr wissen möchte, als ich im folgenden mitteile, sei hiermit auf diese Bücher verwiesen. S. auch Nestle, Novi test. graeci supplementum 1896, sowie Hilgenfeld, Novum testamentum extra canonem.

[2]) Im folgenden werden die Berichte alter Quellen gesperrt, die Worte Jesu mit lateinischen Lettern gedruckt.

[3]) Bei Epiphan. haer. 26, 13.

Die Sorge, was man den Weltengeistern bei dem Aufstieg durch die Himmel zu antworten habe, war in gnostischen Kreisen verbreitet. Hier wird als Wort Jesu angeführt eine Antwort, die selbstverständlich unecht ist.

2. Im Evangelium der Eva, das die Ophiten — eine gnostische Partei — brauchten, hieß es: Ich stand auf einem hohen Berge und ich sah einen langen Mann und einen anderen verstümmelten und ich hörte etwas wie die Stimme des Donners und ich ging näher, um zu hören. Und er sprach zu mir und sagte: ich bin du und du bist ich, und wo immer du bist, da bin ich und in allem bin ich ausgestreut; und woher immer du willst, sammelst du mich, mich aber sammelnd, sammelst du dich selbst.[1])

Auch hier ist die gnostische Lehre von der Gegenwart Christi in allem Anlaß zur Erdichtung des Spruches gewesen.

3. Unter den im Jahre 1897 in Ägypten, im Gebiet des alten Oxyrynchus entdeckten sieben Sprüchen Jesu steht an vierter Stelle ein Spruch, der dem Gedanken der vorigen Nummer ziemlich genau entspricht: Hebe auf den Stein und dort wirst du mich finden, spalte das Holz und ich bin dort.

4. Ebenso: Jenes Geheimnis bin ich und ich bin jenes Geheimnis, . . . und ich bin jene und jene sind ich.[2])

5. Unter den Nummer 3 genannten Sprüchen steht an zweiter Stelle einer, der in judaisierendem Interesse geschrieben zu sein scheint, gegen dessen erste Hälfte aber wenig einzuwenden ist: Wenn ihr nicht fastet bezüglich der Welt, so werdet ihr das Reich Gottes nicht finden; und wenn ihr den Sabbat nicht sabbatlich begeht, so werdet ihr den Vater nicht sehen.

6. Häretisch judenchristlichen Interessen dient dieser, wie der nächstfolgende Spruch: Ich kam zu zerstören die Opfer, und wenn ihr nicht ablaßt von Opfern, so wird nicht ablassen von euch der Zorn.[3])

7. Auf die Frage der Jünger, wo sie das Passah bereiten

[1]) Epiphan. haer. 26, 3.
[2]) Pistis Sophia ed. C. Schmidt p. 148.
[3]) Epiphan. haer. 30, 16.

sollen, antwortet Jesus: Habe ich etwa Begier gehabt nach Fleisch, dieses Passah zu essen mit euch? [1]) s. dagegen Luk. 22, 15.

8. Asketischen Tendenzen und gesetzlichen Ordnungen, wie sie der Art Jesu fremd waren, sind die folgenden Aussprüche erwachsen: Wer geheiratet hat, verstoße nicht (die Frau), und wer nicht geheiratet hat, heirate nicht. Wer gemäß des Vorsatzes der Keuschheit gelobt hat, nicht zu heiraten, bleibe unverheiratet.[2]) An sich kann freilich gegen diesen Spruch nicht eben viel eingewandt werden, vgl. 1. Kor. 7, 8 ff.

9. Nehmet von niemand etwas an und erwerbet nichts in dieser Welt.[3])

10. Aus dem gnostischen Thomasevangelium: Wer mich suchet wird mich finden in Kindern von sieben Jahren an, denn dort werde ich, der ich im vierzehnten Äon verborgen bin, offenbar.[4]) Die Worte sind schwer zu deuten. Jedenfalls will der erste Teil sagen, daß Christus in Kindern, und zwar solchen, die das siebente Jahr überschritten haben, zu finden sei (vgl. Matth. 18, 5).

Wir haben somit gesehen, wie gnostische und judaistische Tendenzen geradezu Worte Jesu produziert haben. In manchen Fällen hat man sich an biblische Gedanken angeschlossen, in anderen mag ein Körnlein echter Tradition den Kern gebildet haben. Aber auch purer Schwindel wird nicht selten gewesen sein. Ein ziemlich später Schriftsteller (Euthymius Zigabenus, 12. Jahrh.) erzählt einen hierfür instruktiven Fall, mit dem wir diese Beispiele abschließen wollen:

11. Der Führer der Bogomilen sagt: in ihrem Evangelium sei ein Ausspruch des Herrn geschrieben, der sagt: ehret die Dämonen, nicht damit ihr Nutzen von ihnen habet, sondern damit sie euch nicht schaden. — — — Noch sei hinzugesetzt, und auch das erklärte er für ein Wort Jesu: werdet auf (besondere) Weise gerettet. — — Ich aber nahm das Evangelienbuch dessen, der das lehrte, in die Hand und suchte genau nach, fand aber

---

[1]) Epiphan. haer. 30, 22.

[2]) Clemens Alex. Strom. III, 15, 97.

[3]) Doctrina Addaei ed. Philipps p. 12.

[4]) Hippolyt, Philosophumena V, 7 p. 140.

weder den von diesen angeführten Ausspruch, noch den gegenwärtigen, sondern die vier Evangelien waren beschaffen, unverfälscht wie auch die unseren. Davon machte ich dem Manne Mitteilung. Er aber finster und verdrießlich wie ein Überführter bekannte, daß auch er selbst niemals auf diese beiden Stellen gestoßen sei, wiewohl er oft das Evangelium lese. Als aber, sagte er, ich das vorliegende Evangelienbuch gekauft hatte, begegnete ich in einsamer Gegend einem Greise, und mich bei dem Namen rufend, sagte er zu mir: einen großen Schatz hast du gekauft, denn nur dieses Buch allein, das entronnen ist den Händen des Johannes Phrysostomus (den Chrysostomus nennen sie in ihrem unreinen Dialekt so), enthalte die genannten zwei Aussprüche, die aus den anderen Evangelien(büchern) ausgeschieden seien. Da ich aber seinen Worten glaube, so verkündige ich auch diese Aussprüche, als in meinem Evangelienbuch enthalten. So nun verteidigte sich der Mann, ich aber sah bald ein, daß es der Satan gewesen sei, der sich als jener vermeintliche Greis dargestellt habe. Die Sache liegt natürlich viel einfacher. Gegen den Vorwurf der Dämonenverehrung und der Arglist glaubte sich der Mann am triftigsten durch Worte Jesu verteidigen zu können. Da es derartiges nicht gab, hat er, oder haben andere vor ihm, sie erfunden.[1])

B. Beispiele von Erweiterungen und Umformungen kanonischer Herrnworte.

12. Der fünfte Spruch im Papyrus von Oxyrynchus lautet: Nicht ist angenehm ein Prophet in seinem Vaterland, noch vollführt ein Arzt Heilungen an denen, die ihn kennen. Luk. 4, 24 ist hier erweitert.

13. Alles was immer du willst, daß es dir nicht geschehe,

---

[1]) Der längere Spruch findet sich in ähnlicher Gestalt schon bei Kongtse (Confucius): Ehret die Geister mit frommem Sinn und haltet euch fern von ihnen (v. Orelli, Religionsgesch. S. 67).

tu du auch einem anderen nicht.[1]) Umformung von Matth. 7, 12 nach Tob. 4, 15. Aber wie viel weniger sagt dieser sprüchwörtlich gewordene Gedanke — dem andern nicht tun was man nicht selbst erfahren möchte —, als Jesu wirklicher Ausspruch, daß man alles das dem anderen tun soll, was man von ihnen erfahren möchte. Die ärmliche negative Fassung des Gedankens begegnet etwa auch in der chinesischen Moral (v. Orelli, Religionsgesch. S. 69 f.).

14. Wenn ihr das Kleine nicht bewahrt habt, wer wird euch das Große geben? Denn ich sage euch, daß wer im Geringsten treu ist, auch im Vielen treu ist.[2]) Vgl. Luk. 16, 10—12.

15. Siehe ich mache das Letzte wie das Erste.[3]) Vgl. Matth. 20, 16.

16. Wachet, indem ihr ohne Unterlaß betet zu entfliehen aus der Trübsal.[4]) Vgl. Matth. 26, 41.

17. Betet für eure Feinde, und selig sind die Leid tragen wegen des Verderbens der Ungläubigen.[5]) Vgl. Matth. 5, 44 und 5, 4.

18. Fasset an, betastet mich und sehet, daß ich nicht ein leibloses Geistwesen bin,[6]) eine andere Form für Luk. 24, 39.

19. Die Mutter und die Brüder Jesu mahnen zu Johannes zu gehen, der zur Vergebung der Sünde tauft. Jesus sagt: Was habe ich gesündigt, daß ich hingehen und von ihm getauft werden soll? Es sei denn etwa, daß eben dies, was ich sagte, eine Unwissenheit (= Unwissenheitssünde) ist.[7]) Wohl entstanden als Ausführung zu Matth. 3, 14. 15.

20. Der Talmund erzählt folgende amüsante Geschichte, der auch Herrnworte eingewebt sind: Imma Salome, das Weib des Rabbi Eliezer und Schwester des Rabban Gamaliel hatte einen Philosophen zum Nachbar, welcher den Ruf hatte, daß er keine Bestechung annahm. Sie wollten ihn lächerlich machen. Imma brachte ihm also einen goldenen Leuchter, trat vor

[1]) Didache 1, 2. [2]) 2 Clem. 8, 5. [3]) Barnab. 6, 13.
[4]) Ephräm. [5]) Didascalia 21, ed. Achelis und Flemming S. 108.
[6]) Ignat. ad Smyrn. 3, 1 f., auch Doctr. Petri und Hebräerevangelium.
[7]) Hebräerevangelium bei Hieron. adv. Pelag. III, 2.

ihn und sagte: ich möchte, daß man mir Anteil gebe an den Gütern der Familie. Der Philosoph antwortete: so teilet. Gamaliel aber sprach zu ihm: wir haben das Gesetz: wo ein Sohn ist, soll die Tochter nichts erben. Der Philosoph sprach: seit dem Tage, wo ihr aus eurem Lande vertrieben seid, ist das Gesetz Mosis aufgehoben und das Evangelium gegeben, in welchem es heißt: Sohn und Tochter sollen zusammen erben. Am nächsten Tage brachte Gamaliel dem Philosophen einen libyschen Esel. Da sagte der Philosoph zu ihnen: ich habe den Schluß des Evangeliums nachgesehen, da heißt es: Ich, Evangelium, bin nicht gekommen, wegzutun vom Gesetz Mosis, sondern hinzuzufügen zum Gesetz Mosis bin ich gekommen. Geschrieben steht im Gesetz Mosis: wo ein Sohn ist, soll die Tochter nicht erben. Da sprach Imma zu ihm: möchte doch leuchtend sein dein Licht gleich dem Leuchter. Rabban Gamaliel aber sagte: gekommen ist der Esel und hat den Leuchter umgestoßen.[1])

Ob dieser Geschichte, deren Held, der Philosoph, natürlich ein Christ, aber auch ein Schurke ist, ein wirkliches Ereignis zugrunde liegt, oder ob sie frei zur Verhöhnung des Christentums erfunden wurde, läßt sich heute nicht mehr ausmachen; daß aber die beiden angeführten Herrnworte sicher unecht sind, ist fraglos. Das zweite Wort ist übrigens eine Umformung von Matth. 5, 17, deshalb gehört die Geschichte hierher. Der geschichtliche Wert des an zweiter Stelle angeführten ist nicht größer als etwa der des Wortes, das der Koran (Sure 3) Jesus in den Mund legt: Ich bestätige die Thorah, die ihr vorlängst erhalten, erlaube aber einiges, was euch sonst verboten.

C. Beispiele anderweitiger Bibelworte oder Formeln, die als Herrnworte zitiert werden.

21. Friedebringer nennt er die Kinder Gottes, wie er auch sagt: Die nach dem Geist Gottes wandeln, sind

[1]) Bei Laible, Jesus Christus im Talmud S. 62f.

Gottes Kinder.[1]) Durch einen Gedächtnisfehler wird Röm. 8, 14 zu einem Wort Jesu.

22. Ich habe euch erwählt, bevor die Erde wurde;[2]) das Wort ist entstanden aus Ephes. 1, 4, verbunden mit Joh. 15, 19.

23. Gebt nicht Vorwand dem Bösen,[3]) als Wort Jesu zitiert, ist wirklich wohl nur leichte Umformung von Eph. 4, 27.

24. Es warnt der Herr und spricht: wollet nicht betrüben den heiligen Geist, der in euch ist, und wollet nicht auslöschen das Licht, das in euch aufgestrahlt ist.[4]) Das Zitat wird sich aus Ephes. 4, 30 und 1. Thess. 5, 19 zusammengesetzt haben.

25. Der Herr spricht: Die Liebe bedeckt die Menge der Sünden[5]) = 1. Petri 4, 8.

26. Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit. Diese Worte, die unsere Bibelübersetzungen Matth. 6, 13 haben, sind nach dem Zeugnis aller alten Handschriften von Jesu selbst nicht gesprochen worden. Sie sind zunächst im Gottesdienst bräuchlich geworden und kamen von dorther in den neutestamentlichen Text.

27. Wenn jemand den Leib des Herrn empfängt und sich badet, der soll verflucht sein, wie der Herr gesagt hat.[6]) Hier wird eine kirchliche Sitte zu einem Gebot Christi umgestempelt. Es ist selbstverständlich, daß dabei nicht an ein Ausspülen des Mundes zu denken ist; was aber eigentlich gemeint ist, wird nicht klar. Der Sinn der Sitte mag sein, daß auch der Schein, als wäre an denen, die Christi Leib empfangen haben, noch etwas Unreines, vermieden werden soll.

28. Es komme der Geist, der heilige, auf uns und reinige uns. So lautete in einigen alten Bibeln die zweite Bitte des Vaterunsers bei Lukas (11, 2).

Die Sprüche, die an uns vorübergegangen sind, haben sich durchweg als Erfindungen oder als Umformungen oder als Produkte von Gedächtnisfehlern herausgestellt. Wir wenden uns jetzt den Herrnworten zu, die wahrscheinlicher oder auch möglicher und

[1]) Ephräm Evang. concord. expos. ed. Mösinger p. 63.
[2]) Ephräm a. a. O. p. 50. [3]) Homil. Clem. 19, 2.
[4]) de aleatoribus 3. [5]) Didascalia 4 S. 14.
[6]) Lagarde, Reliquiae iuris eccles. p. 36.

nicht unwahrscheinlicherweise von Jesu selbst herrühren. Zunächst bietet uns das Neue Testament selbst eine Anzahl solcher Sätze dar, dann aber die altkirchliche Literatur.

D. Herrnworte, die nicht in unserem Evangelientext stehen, aber irgend einen Anspruch auf Echtheit haben.

29. 1. Kor. 11, 24. 25, die Abendmahlsworte, ist die wichtigste Stelle. Aus verschiedenen Gründen ist es sicher, daß sie den zuverlässigsten Bericht über Jesu, bei der Einsetzung des heiligen Mahles gesprochenen, Worte darbietet.

30. Den Verheirateten gebiete ich, nicht ich, sondern der Herr, daß das Weib sich vom Mann nicht trennen soll, und daß der Mann das Weib nicht entlassen soll (1. Kor. 7, 10 f.). Die Form der Rede, besonders die scharfe Unterscheidung dessen, was Paulus selbst sagt, von den Worten Christi (V. 12. 25. 40) zeigt, daß er Herrnworte anführen will. Diese Worte gingen aber über Matth. 5, 32 hinaus.

31. Denn das sagen wir auch in einem Wort des Herrn, daß wir, die wir leben und übrig bleiben auf die Ankunft des Herrn, den Entschlafenen nicht zuvorkommen werden; daß er selbst der Herr bei dem Ruf, bei der Stimme des Erzengels und der Posaune Gottes vom Himmel herabkommen wird. Und es werden zuerst auferstehen die Toten in Christus, darauf werden wir, die wir noch leben und noch da sind, zugleich mit ihnen in den Wolken entrückt werden in die Luft entgegen dem Herrn, und so werden wir immerdar mit dem Herrn sein (1. Thess. 4, 15—17). Paulus sagt ausdrücklich, daß diesen Ausführungen (vgl. 1. Kor. 15, 23. 52) ein Herrnwort zugrunde liegt. Den Wortlaut können wir nicht mehr herstellen. Aber das dem Paulus überlieferte Wort Jesu ist uns in unseren Evangelien jedenfalls nicht mehr erhalten. Wie mancher neutestamentliche Ausspruch mag an solche uns unbekannte Worte Jesu anknüpfen! Wir hören es hier ja auch nur ganz zufällig, daß Paulus sich dieses Ausspruches Jesu bedienen will. Auch manches Wort, daß etwa in der Apokalypse der himmlische Christus spricht, mag seine Wurzel in einem damals noch bekannten Jesuswort haben.

32. Selig ist geben, mehr denn empfangen. Dies Wort führt Paulus (Apg. 20, 35) als Wort Jesu an, in unseren Evangelien steht es aber nicht.

33. Mark. 16, 15—18 gehört zu dem nichtkanonischen unechten Schluß des Markusevangeliums (V. 9—20). Diese Worte Jesu sind teils nachgebildet Matth. 28, 18 ff., teils sind sie selbständige Überlieferung. Eine neuere Entdeckung hat darauf geführt, daß die Worte — wie wohl der ganze Abschnitt — von einem Presbyter Aristion, der zum johanneischen Kreise in Ephesus gehörte, herrühren, und in dem oben besprochenen großen Werk des Papias gestanden haben werden. Die Ursprünglichkeit dieser Überlieferung rückt damit in ein weit günstigeres Licht, als man bisher annehmen konnte. Dies ist, auch praktisch kirchlich angesehen, von höchstem Interesse, da das alte kirchliche Himmelfahrtsevangelium (Mark. 16, 14—20) aus diesem nichtkanonischen Schluß des Markus hergenommen ist.

34. Joh. 7, 53—8, 11 ist, nach dem Zeugnis der Handschriften, ebenfalls unfraglich kein ursprünglicher Bestandteil des Evangeliums. Nach altkirchlicher Überlieferung hat das Stück im Hebräerevangelium gestanden (s. unten), ebenso bei Papias.[1]) An seiner Geschichtlichkeit zu zweifeln liegt kein durchschlagender Grund vor.

35. Nach Matth. 20, 28 haben verschiedene alte Handschriften folgenden Zusatz: Ihr aber suchet aus dem Kleinen emporzuwachsen, und aus Größerem weniger zu sein. Wenn ihr aber eintretet und aufgefordert werdet zum Mahl, so legt euch nicht nieder auf die hervorragenden Plätze, damit nicht ein Berühmterer als du hereintrete und der Tafelordner zu dir spreche: rück doch mehr nach unten und du beschämt wirst. Wenn du dich aber auf dem geringsten Platz niederlässest und ein Geringerer als du hereinkommt, wird dir der Tafelordner sagen: nimm doch mehr oben Platz, und das wird dir nützlich sein. Ihrem größeren Teil nach sind diese Worte eine Parallele zu Luk. 14, 8—11. Doch fehlt dort der erste Satz. Der Sinn desselben wird sein: statt sich die Demut Christi zum Vorbild zu nehmen, trachten die Jünger vielmehr von der Niedrigkeit aus in die Höhe zu kommen, und gerade dadurch kommen sie in

[1]) Euseb. hist. eccl. III, 39, 16.

Wirklichkeit hinab und werden weniger, als sie es waren. Daß Matthäus den Satz samt den folgenden Worten nicht so niedergeschrieben hat, ist klar — weshalb hätte man in der Mehrzahl der Handschriften den Satz fortlassen sollen? —, daß aber der Satz gute alte Tradition repräsentiert, scheint mir ebenfalls einleuchtend zu sein.

36. Zu Luk. 6, 4 fügt eine alte Handschrift[1]) folgende Erzählung hinzu: An demselben Tage sah er einen am Sabbat arbeiten und sprach zu ihm: o Mensch, wenn du weißt, was du tust, bist du selig; wenn du es aber nicht weißt, bist du verflucht und ein Übertreter des Gesetzes. Wiewohl auch dieses Wort von Lukas nicht geschrieben wurde, scheint mir gegen seine Echtheit nichts Wesentliches vorgebracht werden zu können. Die Geschichte ist zwischen die beiden Sabbatgeschichten (Luk. 6, 1—5 und 6, 6—11) eingeschoben. Sagte die erste Geschichte, daß man auch am Sabbat Werke der Not tun könne, und erwies die zweite das Recht der Liebeswerke am Sabbat, so soll diese zeigen, daß doch nur dem klaren sittlichen Bewußtsein eine Übertretung der Sabbatordnung innerlich gestattet war und ist. In späteren Zeiten — die Handschrift vertritt keinerlei judenchristliche oder antijüdische Tendenzen — scheint mir die Geschichte zwecklos, und daher unerfindbar gewesen zu sein.

37. Die wissenschaftlichen Ausgaben des Neuen Testamentes bieten für Luk. 9, 55 und 56, auf Grund der besten Handschriften den Text: „Er wandte sich und bedrohte sie. Und sie gingen in ein anderes Dorf". Dafür hat der vulgäre und auch der deutsche Bibeltext Worte, die sich ebenfalls auf alte Autoritäten berufen können: Und er sprach: wisset ihr nicht, welches Geistes ihr seid (deutsch: welches Geistes Kinder ihr seid), denn der Menschensohn ist nicht gekommen, die Seelen der Menschen zu verderben, sondern zu erretten. Die einfachsten kritischen Erwägungen zeigen, daß die übliche Textform von Lukas nicht niedergeschrieben ist. Immerhin kann der spätere Ersatz des ursprünglichen Textes nach guter Tradition wirkliche Herrnworte bieten.

38. Nun ergriff mich meine Mutter, der heilige Geist, an

---

[1]) D. (Codex Bezae).

einem meiner Haare, und trug mich auf den großen Berg Tabor.[1]) Diese wunderlichen Worte stammen aus dem apokryphen Evangelium, dessen Verlust wohl am meisten zu beklagen ist, dem Hebräerevangelium. Dies Buch hat noch der Kirchenvater Hieronymus genau gekannt und aus dem Aramäischen übersetzt. Nach seinen Bemerkungen hat das Buch mit dem kanonischen Matthäusevangelium in Anlage und Inhalt die größte Verwandtschaft gehabt, sodaß man es geradezu als das Original des griechischen Matthäusevangeliums ansah. Andrerseits wird uns aus dem Buch eine Anzahl von Zügen mitgeteilt, die den Eindruck populärer Ausschmückung und Erweiterung machen, s. z. B. den eben angeführten Spruch, aber auch oben Nr. 19; ähnlich z. B. die Parallele zu Matth. 19, 20ff.: Es fing aber an der Reiche sich den Kopf zu kratzen und es gefiel ihm nicht. Und es sagte zu ihm der Herr: wie sagst du, ich habe das Gesetz und die Propheten getan, da doch geschrieben ist im Gesetz: liebe deinen Nächsten wie dich selbst, und siehe viele deiner Brüder, Söhne Abrahams, sind umgürtet mit Not, sterbend vor Hunger, und dein Haus voll vieler Güter und gar nichts geht aus ihm zu ihnen.[2]) Es ist etwas Ähnliches, wenn der Mann mit der verdorrten Hand (Matth. 12, 9ff.) hier so spricht: „Ein Maurer bin ich, der mit seinen Händen den Lebensunterhalt erwirbt; ich bitte dich, o Jesus, daß du mir die Gesundheit wiederherstellst, damit ich nicht schimpflich um die Nahrung betteln muß". Das sind populäre, zum Teil derbe, Ausschmückungen. Sie zeigen, in welcher Form sich jüdische Christen die evangelischen Geschichten und Worte erzählt haben. Dadurch ist aber natürlich nicht ausgeschlossen, daß mancher echte geschichtliche Zug in dem Buch enthalten war. Und diese Möglichkeit wird zur größten Wahrscheinlichkeit, wenn man bedenkt, daß es Volksgenossen Jesu waren, in denen sehr früh schon diese Geschichten umliefen, das Buch ist sicher schon im ersten Jahrhundert verfaßt worden. Das Hebräerevangelium ist also ein Pendant zu unserem Matthäus gewesen. Matthäus hatte sein Werk ursprünglich aramäisch geschrieben. Dies Original ist verloren ge-

[1]) Hebräerevangelium bei Orig. in Joann. tom II, 6.

[2]) Orig. Comm. in Matth. XV, 14.

gangen. Es hat aber eine doppelte Bearbeitung erfahren: 1. in unserem griechischen Matthäus, 2. im aramäischen Hebräerevangelium. — Das zuerst angeführte Wort mag nach der Erzählung Ezech. 8, 3 gebildet sein, seine Echtheit wird niemand behaupten wollen.

39. Der Herr aber, als er die Leinwand dem Knecht des Priesters gegeben hatte, ging zu Jakobus und erschien ihm, Jakobus hatte nämlich geschworen, nicht Brot zu essen von jener Stunde an, da er den Kelch des Herrn getrunken hatte (oder nach anderer Überlieferung: da der Herr den Kelch getrunken hatte), bis daß er ihn sehe auferstehend von den Schlafenden. Bald darauf heißt es: Bringet, spricht der Herr, einen Tisch und Brot. Sofort wird hinzugefügt: Er nahm das Brot und dankte und brach es und gab es Jakobus und sagte zu ihm: Mein Bruder, iß dein Brot, weil erstanden ist des Menschen Sohn von den Schlafenden.[1]) Nach dieser Geschichte scheint der Herr zuerst dem Jakobus erschienen zu sein. Paulus berichtet in einer streng geschichtlich gehaltenen Aufzählung von dieser Erscheinung des Auferstandenen, aber erst an vierter Stelle (1. Kor. 15, 7). Daraus folgt, 1. daß Christus dem Jakobus wirklich erschienen ist, wovon die Evangelien nichts erzählen; 2. daß die Judenchristen ihrem hochverehrten Führer, Jakobus, dem Bruder des Herrn, zu Ehren, diese Erscheinung an die Spitze gestellt haben. Aber hieraus folgt noch nichts, was zur Verdächtigung der Erzählung berechtigte. Täusche ich mich nicht, so wird sie im ganzen als geschichtlich gelten dürfen.

40. In dem Hebräerevangelium, das die Nazaräer zu lesen pflegen, wird zu den größten Vergehen gerechnet, wenn jemand den Geist seines Bruders betrübte.[2]) Vgl. Matth. 5, 22.

41. Im Hebräerevangelium lesen wir, daß der Herr zu den Jüngern spricht: Und niemals seid fröhlich, als wenn ihr euren Bruder in Liebe sehet.[3]) Auch dieser Spruch entspricht ganz Jesu Denkweise.

---

[1]) Hieron. de viris illustr. 2. [2]) Hieron. in Ezech. 18, 7.
[3]) Hieron. zu Ephes. 5, 3f.

42. Wenn gesündigt hat dein Bruder im Wort und dir genuggetan hat, so nimm ihn siebenmal am Tage an. Spricht Simon zu ihm, sein Jünger: siebenmal am Tage? Der Herr antwortete und sagte ihm: ich sage dir sogar, bis siebzigmal siebenmal, denn auch in den Propheten, nachdem sie mit heiligem Geist gesalbt worden, ist Rede der Sünde gefunden worden.[1]) Parallele zu Matth. 18, 21 f., wertvoll ist aber der letzte Satz, den unsere Evangelien nicht kennen. Der Sinn ist: wenn selbst bei Leuten, die mit dem heiligen Geiste ausgerüstet, redeten, der Rede sich Sünde beimengen konnte, wie bereit sollen wir dann zur Vergebung gewöhnlichen Sterblichen gegenüber sein.

43. Ich werde mir erwählen die Guten, und die Guten sind die, welche mir mein Vater im Himmel gegeben hat.[2]) Vgl. hierzu Matth. 11, 27; Joh. 6, 37. 39; 11, 2. 6. 9.

44. Nicht wird Ruhe haben wer sucht, bis daß er finde; und wenn er gefunden, wird er staunen; und wenn er gestaunt, wird er zur Herrschaft kommen; und wenn er zur Herrschaft gekommen, wird er ausruhen.[3])

45. In dem Evangelium, das nach den Hebräern genannt wird, habe ich für „überirdisches Brot" gefunden „mahar", das „morgig" bedeutet, so daß der Sinn ist: unser morgiges, d. h. künftiges, Brot gib uns heute.[4]) Bekanntlich ist das Wort, das in der vierten Bitte des Vaterunsers mit „täglich" übersetzt wird, sprachlich ganz dunkel (epiusios). Die Übersetzung „täglich", die wir, der Vulgata folgend, anwenden, ist ebenso unmöglich, als die von Hieronymus gebrauchte „übersubstanziell" oder überirdisch. Das Hebräerevangelium wird den ursprünglichen Ausdruck aufbewahrt haben. Auch das griechische Wort paßt vorzüglich dazu. Dann hat Jesus in der vierten Bitte sagen wollen: das Brot, dessen wir in der nächsten Zukunft bedürfen, erbitten wir schon für heute. Das ist im Leben das Normale, und diese Bitte wird die Sorge um das, was wir morgen essen oder trinken werden usw. (Matth. 6, 25—32) am besten vertreiben.

[1]) Hebräerevang. bei Hieron. c. Pelag. III, 2.
[2]) Hebräerevang. bei Euseb. Theophan. IV, 12.
[3]) Hebräerevang. bei Clem. Alex. Strom. V, 14, 96, vgl. II, 9, 45.
[4]) Hieron. zu Matth. 6, 11.

46. Deshalb hat auch unser Herr Jesus Christus gesprochen: worin ich euch antreffe, darin werde ich euch auch richten.[1]) Das Wort scheint echt zu sein. Nicht frühere Taten oder Pläne für die Zukunft, sondern der gegenwärtige Zustand der Seele entscheidet bei Eintritt des Gerichts über ihr Geschick.

47. So erinnern sich die Alten, die Johannes den Jünger Jesu gesehen haben, von ihm gehört zu haben, wie der Herr von jenen Zeiten gelehrt habe, und sagte: Kommen werden Tage, in denen Weinstöcke wachsen, deren jeder zehntausend Schößlinge haben wird, und an einem Schößling sind zehntausend Zweige, und an einem Zweige sind zehntausend Ranken und an jeder Ranke zehntausend Trauben, und an jeder Traube zehntausend Beeren, und jede Beere wird ausgepreßt fünfundzwanzig Maß Wein geben. Und wenn einer von den Heiligen nach einer Traube greifen wird, wird eine andere rufen: ich bin eine bessere Traube, nimm mich, durch mich preise den Herrn. Gleicherweise werde auch ein Weizenkorn zehntausend Ähren hervorbringen, und jede Ähre wird zehntausend Körner haben, und jedes Korn werde fünf Doppelpfund klaren reinen Semmelmehls geben. Und auch die sonstigen Früchte und Samen und Pflanzen in der ihnen angemessenen Weise. Und alle Tiere brauchen das Futter, das sie von der Erde empfangen, und werden friedfertig und miteinander einträchtig werden, mit aller Unterwerfung den Menschen unterworfen .... Und er fügte hinzu und sagte: Das aber ist glaublich den Gläubigen. Und als Judas der Verräter es nicht glaubte und fragte: wie sollen denn solche Hervorbringungen von Gott zustande gebracht werden, habe der Herr gesagt: es werden die es sehen, die dazu kommen.[2]) Irenäus entlehnt die Stelle aus Papias, der sie auf Johannes zurückführte. Sehr ähnliche Wendungen zur Schilderung der herrlichen Zukunft sind in der jüdischen Literatur nicht selten. Aber dasselbe gilt auch von sonstigen eschatologischen Aussprüchen Jesu. Warum ein Kern dieser Worte nicht echt sein sollte, ist nicht abzusehen, das einzelne mag mannig-

[1]) Justin. Dial. 47. [2]) Iren. adv. haer. V, 33, 3. 4.

fach popularisiert worden sein. Wenn übrigens die Weinbeere spricht: „Durch mich preise den Herrn," so bezieht sich das offenbar auf das Abendmahl (Eucharistie); daher kann Jesus diese Worte so wie sie dastehen, nicht gesprochen haben.

48. Denn es spricht der Herr: ihr werdet sein wie Lämmer inmitten der Wölfe. Petrus antwortete ihm und sprach: wenn nun die Wölfe die Lämmer zerreißen? Jesus sagte zu Petrus: nicht sollen die Lämmer nach ihrem Tode die Wölfe fürchten. Und auch ihr fürchtet nicht die, welche euch töten, und euch (sonst) nichts tun können, sondern fürchtet den, der nach eurem Tode Gewalt hat über Seele und Leib, sie in die Feuerhölle zu werfen.[1]) Anfang und Ende des Stückes steht ähnlich bei Matth. 10, 16. 28 und Luk. 10, 3; 12, 4 f. Die Frage des Petrus fehlt. Ich denke, daß wir sie als gute Überlieferung anerkennen dürfen.

49. Als der Herr von jemand gefragt wurde, wann sein Reich kommen werde, sagte er: wenn die zwei eins sein werden, und das Äußere wie das Innere, und das Männliche mit dem Weiblichen weder männlich noch weiblich.[2]) Dies Zitat kommt verändert und erweitert auch sonst in der alten Literatur vor. Die Form des Ausspruches klingt nicht nach den bekannten Herrnworten. Der Inhalt erinnert an Matth. 22, 30. Nur bleibt zu beachten, daß unser Wort diesen Zustand nicht in das Reich der Vollendung verlegt, wie Matthäus, sondern zur Bedingung desselben macht. Die Gründe gegen überwiegen also die für die Echtheit.

50. Werdet bewährte Geldwechsler.[3]) Dieses sehr häufig zitierte Wort wird echt sein, zur Erläuterung wird schon früh 1. Thess. 5, 21 herangezogen.

51. Bittet um das Große und das Kleine wird euch dazugegeben werden,[4]) vgl. Matth. 6, 33.

52. Laß dich erretten du und deine Seele.[5]) Das an sich schöne Wort würde erst, wenn wir seinen Zusammenhang kennten, seinem Ursprung nach beurteilt werden können.

[1]) 2. Clem. 5, 2—4. [2]) 2. Clem. 12, 2.
[3]) Clem. Al. Strom. I, 28, 177. [4]) Clem. Strom. I, 24, 158.
[5]) Clem. Al. Excerpta ex Theodoto 2.

53. Hast du deinen Bruder gesehen, so hast du deinen Gott gesehen.[1]) Es steht hiermit wie mit dem vorigen Wort.

54. Wer nahe bei mir ist, ist nahe beim Feuer; wer fern von mir ist, ist fern vom Reich.[2]) Origenes führt das Wort mit Zurückhaltung an. Es kann sehr wohl echt sein.

55. Wegen der Schwachen war ich schwach und wegen der Hungernden hungerte ich und wegen der Dürstenden dürstete ich.[3])

Von Origenes zuversichtlich eingeführt als Herrnwort, wird es echt sein, vgl. Matth. 25, 35 f.

56. Das Schwache wird durch das Starke errettet werden.[4])

57. Was staunet ihr über die Zeichen? Ein großes Erbteil gebe ich euch, welches die ganze Welt nicht hat.[5])

58. Bemühet euch um Glaube und Hoffnung, durch welche die gott- und menschenliebende Liebe geboren wird, die das ewige Leben darreicht.[6]) Alle drei Worte können dem Inhalt nach sehr wohl echt sein. Für das letzte könnte man noch anführen, daß die im Neuen Testament so häufige Zusammenstellung von Glaube, Liebe, Hoffnung (1. Kor. 13, 13; Tit. 2, 2; Kol. 1, 4 f.; 1. Tim. 6, 11; 1. Thess. 1, 3; 2. Thess. 1, 3 f., vgl. 3, 5; s. auch 1. Thess. 5, 8; 3, 6; 2. Thess. 1, 3; Philem. 5) sich am besten unter Voraussetzung eines Wortes Jesu begreift.

59. Als die Apostel unseren Herrn, sagt er, fragten, was von den Propheten der Juden zu halten sei, die früher von seiner Ankunft etwas gesagt hatten, wie man annahm, antwortete er ihnen aufgebracht darüber, daß auch sie jetzt derartiges meinen: Den Lebenden, der vor euch ist, habt ihr verstoßen, und ihr schwatzt von den Toten. Was Wunder — da er ja dies Zeugnis aus irgend welchen apokryphen Schriften vorgebracht hat — wenn die Häretiker derartiges von den Propheten Gottes erdichteten, die diese Schriften nicht annehmen.[7]) Der Manichäer, den Augustin

[1]) Clem. Strom. I, 19, 94. [2]) Orig. in Jerem. 20, 3.
[3]) Orig. Matth. t. 13, 2. [4]) Apostol. Kirchenordnung 26.
[5]) Macar. Aegypt. hom. 12, 17. [6]) Macar. hom. 37, 1.
[7]) Augustin. c. adversar. legis et prophetarum II, 4, 14.

bekämpft, hat seine Verwerfung des Alten Testaments mit einem Herrnwort begründet, das Augustin auf eine apokryphe Schrift zurückführen will. Ob das Wort echt ist, entzieht sich der Beurteilung, da wir den Zusammenhang, in dem das Wort dort stand, nicht kennen.

60. Den Schluß mache eine talmudische Erzählung. Rabbi Elieser wurde wegen Hinneigung zum Christentum zum Tode verurteilt. Aber auf der Richtstätte wird er freigesprochen. Traurig geht er nach Hause. Da fällt ihm ein, wodurch er diese Schmach verdient hat: Ich ging einst auf der oberen Straße von Sepphoris, da traf ich einen der Jünger des Nazareners Jesus, namens Jakob von Kephar Sekhanja, der zu mir sagte: in eurem Gesetz (5. Mos. 23, 19) steht: du sollst keinen Hurenlohn in das Haus deines Gottes bringen, darf man aus solchen Gaben einen Abtritt für den Hohenpriester machen lassen? Ich wußte ihm darauf nicht zu antworten. Da sprach er zu mir: Also lehrte mich Jesus von Nazareth: Sie hat es gesammelt vom Hurenlohn und zu Hurenlohn soll es wieder werden (Micha 1, 7), von Unrat ist es gekommen, zum Ort des Unrats soll es gehen. — Diese Erklärung gefiel mir, und deshalb bin ich wegen Ketzerei belangt worden, weil ich das Schriftwort übertrat: halte fern von ihr deinen Weg (Sprüche 5, 8), von ihr, d. h. von der Ketzerei.[1]) Die Personen, die hier angeführt werden, sind auch sonst bekannt. Chronologisch besteht kein Widerspruch gegen die Geschichte. Aber auch sachlich ist nichts an ihr, was fragwürdig wäre. Die Gespräche Jesu mit den Schriftgelehrten, in denen er — auf ihre Methode eingehend — sie schlägt, sind aus dem Neuen Testament hinlänglich bekannt. Einem solchen Anlaß wird auch dieses Wort Jesu seine Entstehung verdanken.

Unter den sechzig „Herrnworten“, die wir besprochen haben, war eine große Anzahl als unecht oder als Produkt freier Umbildung zu erkennen. Die Zahl der sicher oder doch überwiegend

[1]) Bei Laible, Jesus Christus im Talmud S. 58f.

wahrscheinlich echten — ich glaube nichts übersehen zu haben — war gering (s. Nr. 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 41, 42, 45, 46? 47, 55? 58? 60). Bei einer großen Anzahl von Aussprüchen waren wir auf Erwägungen des Geschmacks und der geschichtlichen Möglichkeit hingewiesen. Aber das führt in der Geschichte nicht hinaus über ein „vielleicht". Eine nicht geringe Zahl schöner tiefer Worte konnte dieser Schranke nicht entrückt werden (z. B. Nr. 37, 38, 40, 44, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 59). Schließlich konnte im strengen Sinn der Geschichte nur das als „echt" bezeichnet werden, was durch seine Quelle eine gewisse Garantie darbot (Paulus, Papias, das Hebräerevangelium). Und das Meiste und Beste von diesem Echten stand — im Neuen Testament. Und von wirklich „Neuem" wurde uns auch hierdurch im ganzen nur wenig geschenkt.

In dem Strom der alten Überlieferung sind sicher sehr, sehr viel mehr Worte Jesu enthalten gewesen, als wir heute konstatieren können. Aber der reißende Strom hat sie hin- und hergeworfen, sie sind zerrissen und zerrieben worden, und die dürftigen Fragmente, die später, als der Strom ruhiger dahinfloß, auf der Oberfläche schwammen, sind für uns nur zu oft nicht mehr mit irgendwelcher Sicherheit zu agnoszieren.

Das ist das Resultat unseres Ganges durch die alte Literatur und unseres Suchens nach den Perlen echter Jesusworte. Aber auch dürftige Resultate sind lehrreich. Sie zeigen uns, wo man nicht zu suchen hat. Jesum Christum und seine Worte, die Geist und Leben sind, haben wir nirgends anders zu suchen als in unseren vier Evangelien. Da tritt uns seine ganze Person und ihr ganzer geistiger Inhalt entgegen. Da empfangen wir den Antrieb und die Möglichkeit, ihn und seine lebendig gegenwärtige Kraft und Herrlichkeit zu erleben und zu erfahren.

Der Leser hat erkannt, welche Bedeutung Jesu Worte haben, und wo sie zu suchen und zu finden sind. Was Besseres könnte ich zum Schluß wünschen, als daß er daraus den praktischen Schluß ziehe für sein tägliches Leben?

Tragen diese Seiten zu diesem Resultat etwas bei, dann sind sie nicht umsonst geschrieben worden, — und der Leser oder die Leserin wird sie nicht umsonst gelesen haben.

Paulus und Jesus.[1]

1.

Man kann nicht sagen, daß das Wort von dem in der Geschichte schwankenden Charakterbild von dem Manne gilt, dem die folgenden Seiten gewidmet sind. Paulus, der Apostel, der so heiß im Leben um die Anerkennung seiner apostolischen Stellung gerungen hat, hat in der Kirche die Geltung als der Apostel vor allen seiner Berufsgenossen erworben und behauptet. Auch die Kirche, die ihm im Prinzip den „Apostelfürsten" Petrus überordnet, hat dem Paulus den geistigen Primat unter den Aposteln nie bestritten. Jüdischer und jüdisch-christlicher Fanatismus hat allerdings in den ersten christlichen Jahrhunderten ingrimmige Verleumdungen gegen den gewaltigen Mann gerichtet. Lüge und Habgier, Feigheit und Herrschsucht hat man ihm vorgeworfen und ihn zum Goeten und Volksverführer stempeln wollen, zu einem anderen Simon Magus. Die Macht seines Geistes hat diese Fanatiker überwunden, der tote Paulus ist ihnen ein noch mächtigerer Gegner gewesen als der lebendige. Der Gedanke seines Lebens, daß Christus der Herr der Welt ist, und daß alle Völker der Erde in der Kirche Christi vereinigt werden sollen, hat sich durchgesetzt. Zumal wir Europäer werden als die bedeutsamste Stunde in der Geschichte unseres Erdteils die nennen müssen, in der Paulus zum erstenmal — durch ein Traumgesicht veranlaßt — den Boden Europas

[1]) Konservative Monatsschrift 1905, S. 33 ff.

betrat. Das Christentum, wie er es erlebt und empfunden, gedacht und erstrebt hat, ist das Christentum Europas geworden. Es genügt zum Beweise, die beiden größten Paulusschüler zu nennen, die die Geschichte kennt, Augustinus und Luther; diese beiden Pauliner sind zugleich die führenden Geister der Kirche des Abendlandes gewesen. Durch sie sind wir alle — Katholiken wie Protestanten — Jünger des Paulus.

Wir besitzen das Evangelium Jesu Christi, aber wir besitzen es im Verständnis des Paulus, und wir verstehen es nach dem Kommentar, den seine Briefe geben. Noch immer pflegt man im Streit der Konfessionen seine Auffassung des Christentums im Prinzip als die entscheidende Autorität anzuerkennen, noch immer erblickt die evangelische Christenheit in der Übereinstimmung mit Paulus — sola gratia, sola fide — einen ihrer festesten Fundamentsteine. Wir Protestanten sehen ja auch den größten der Apostel nicht mehr mit der naiven Einfalt früherer Zeiten einfach als einen „Heiligen" an, wir verlangen nach einem genaueren geschichtlichen Verständnis seiner Persönlichkeit und der Entstehung seiner Gedankenwelt, wir sind bereit „Menschliches" in dem Mann anzuerkennen und zu verstehen, der es selbst laut genug bekannt hat, daß nicht er, sondern die Gnade allein ihn zu dem gemacht habe, was er war. Aber gerade dies Streben hat uns den Mann nur immer größer und wunderbarer gemacht. Je genauer man sich in das Verständnis seiner Person und seiner Gedanken versenkt — jedermann hat die Quellenschriften zu solcher Arbeit in der Hand —, desto tiefer und reicher wird alles, desto deutlicher scheint uns das Recht auf seiner Seite und das Unrecht auf seiten seiner Widersacher zu liegen.

Aber wie? Es handelt sich im Christentum doch um Christus, und nicht um Paulus. Christus und nicht Paulus ist für uns gekreuzigt, wie Paulus selbst überschwänglichen Verehrern gegenüber es betont hat. Da scheint es doch verständlich zu sein, wenn in der neuesten Zeit die Stimmen sich mehren, die von Paulus fort und zu Christus hinrufen, denn bei Christus sei das Evangelium selbst, bei Paulus nur geistreiche, aber leider „orthodoxe" Spekulation über das Evangelium. Der Mann, der von sich bekannte, daß nicht er, sondern Christus in ihm lebe, scheint sich also

geirrt zu haben; der, von dem man meinte, daß er Christus am tiefsten verstanden habe, scheint ihn mißverstanden zu haben. Im letzten Grunde — scheint es — waren also jene alten Judaisten im Recht, die in Christus einen Propheten und Moralprediger erblickten, und Paulus war im Unrecht, wenn er das ganze Christentum als die Erlösung durch die Macht der Gnade verstehen wollte. War Jesus wirklich nur ein Prediger, der nur vom lieben Gott zu reden und seine Gebote eindrucksvoll vorzutragen wußte, der den Wert der Menschenseele und Gottes Bereitschaft zur Sündenvergebung erkennen lehrte — und hierauf möchte man seine Offenbarung heute nicht selten reduzieren —, dann hat er freilich nichts Neues offenbart, sondern nur die jüdische Frömmigkeit vertieft. Ist dies richtig, dann hat allerdings Paulus ein „anderes Evangelium" vorgetragen, als Jesus selbst, dann scheint nur die Alternative zu bleiben: für Paulus gegen Christus, oder für Christus gegen Paulus.

2.

Aber was hat Paulus denn gelehrt? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns zunächst über die Bekehrung Pauli verständigen. Die Erzählung der Apostelgeschichte (Kap. 7—9) ist bekannt. Paulus war bei der Steinigung des Stephanus zugegen gewesen, dann war er nach Damaskus gezogen, unterwegs ist ihm Christus erschienen, hinfort wird er sein Jünger. Der Christus im Himmel, den Stephanus sah, ist auch Paulus erschienen. Von den Christen — zuletzt von Stephanus — konnte Paulus einen starken Eindruck von dem Christusglauben empfangen. Aber gegen Christus schien das Kreuz zu zeugen. Der Messias sollte Israels Feinde überwinden, aber diese Feinde hatten Jesus überwunden. „König der Juden" hatten sie an das Kreuz geschrieben; der, der an ihm hing, schien die heiligste Hoffnung Israels zum Spott gemacht zu haben. — Der Messias am Kreuz — das schien eine Karikatur des Heiligsten zu sein! Je lebhafter die messianische Hoffnung in Pauli Herzen war, desto mehr mußte er Jesus hassen. Dies Problem des Kreuzes war den Jüngern durch die Auferweckung Christi gelöst. Durch die Auferweckung hat Gott Christus Recht gegeben (Joh. 16, 8. 10; Apg. 2, 32; 3, 15; 4, 10. 33; 10, 40; 1 Tim.

3, 16: „Der offenbar wurde im Fleisch, gerecht erklärt im Geist, erschien den Boten“ d. h. den Aposteln; die Worte stammen aus einem altchristlichen Hymnus). Der Auferstandene aber hat sich den Jüngern offenbart als himmlischer Herr in der Gemeinschaft des Vaters und Geistes, er hat seine Gegenwart bis an das Ende der Tage ihnen zugesagt und sie zu allen Völkern gesandt. Aber konnte dies wahr sein? Die Schriftgelehrten sprachen dagegen; der Leichnam sei gestohlen, hieß es. Aber mehr als dies bedeutete das andere, das Kreuz: wie konnte sich Gott zu dem bekennen, den er schutzlos den Feinden seines Volkes preisgegeben hatte; warum errettete er ihn nicht sofort aus der Hand der Feinde, warum erst nachträglich?

Die eigentümliche Betonung, mit der der Christ Paulus des Kreuzes Christi zusammen mit der Auferstehung gedenkt als des von Gott selbst verordneten Weges der Sündenvergebung, zeigt, daß wir das Problem seiner Bekehrung richtig bestimmen. Aber täuscht nicht alles, so kam ein anderes Moment hinzu. Die Erscheinung Christi, die Paulus erlebte, hat ihn innerlich vom Gesetz befreit. Nicht dadurch daß Christus dies Gesetz bei jener Erscheinung ausdrücklich aufhob, auch nicht nur dadurch, daß das Kreuz Vergebung brachte — warum sollte das Gesetz dabei nicht fortbestehen? —, sondern dadurch, daß Paulus den lebendigen Christus als eine geistige Macht erlebte, die den Menschen wirklich gut macht, dadurch also daß Christus wirksamer Geist ist. Paulus hatte das Gesetz fleißig und treu beobachtet (Philipp. 3, 5 f.). Vom Gesetz behaupteten die Rabbinen, daß es Leben und Lebensquell sei, daß es den Menschen durch seine Satzungen lebendig mache, daß es Brot und Lebensbaum und die Kraft wider das Böse sei (Weber, System der altsynagogalen paläst. Theol. S. 20 ff.). Aber Paulus hatte das Gegenteil erlebt, das Gesetz hatte, als es sein Leben wirklich zu bestimmen anhub, gerade die Sünde in ihm lebendig gemacht und war ihm so statt zum Leben zum Tode geworden (Röm. 7, 9. 10). Der Jude meinte, das „du sollst“ gebe immer die Kraft zu dem „ich kann und ich will“, Paulus hatte hiervon nichts verspürt. Er hatte nach einer Macht gerungen, die ihm die Kraft zum Guten geben und die böse Lust in ihm überwinden könne, und er war innerlich im Gewissen dessen inne ge-

worden, daß das Gesetz diese Macht nicht ist. Daß er in dieser Lage Gesetzeswerk auf Gesetzeswerk häufte, daß er im Gehorsam gegen das Gesetz sich zum „Schnauben mit Drohen und Morden" wider die Christen fortreißen ließ und sich zu Diensten erbot (Apg. 9, 1), die keine vornehme Seele gern verrichtet — das ist psychologisch wohlverständlich. Nicht selten sind die Fanatiker innerlich gebrochene Menschen, die vor sich selbst durch äußere Taten den inneren Zwiespalt verbergen wollen. Dürfen wir solch einen Bruch in der Seele des Paulus annehmen, versagte das Gesetz in seinem Innern, so mußte er sich mit allen Kräften an die Verheißung klammern, sie war das letzte Rettungsboot im Schiffbruch seiner Seele.

Und diese Stellung zog ihn nun unwillkürlich zu Jesus hin, der der verheißene Christus sein sollte. Aber er konnte ja der Verheißene nicht sein, wie wir sahen. Und doch, wenn er es wäre? Stephanus hatte, von heiligem Geist bewegt, gesprochen: „Siehe, ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen," und, als er unter dem Steinhagel der Feinde zusammenbrach: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!" Sein Christus hatte ihm die Kraft, froh und fromm zu sterben, gegeben. Paulus hatte dabei gestanden, die Worte mögen ihm immer und immer wieder in den Ohren geklungen haben.

Dann ist es geschehen, vor den Mauern von Damaskus. Ein Licht strahlt vom Himmel herab und eine Stimme von oben läßt sich hören. Zu Boden ist Paulus gesunken, er ist erblindet. Den, den er verfolgt, redet er unwillkürlich als Herrn an, und dieser Herr ist Jesus. So wie die Christen von ihm redeten, so hat er ihn erlebt: er ist auferstanden, und mehr als das, er lebt in himmlischer Herrlichkeit als der Herr. Dann hat er also Recht behalten. Von hier aus löste sich dann das Geheimnis des Kreuzes, es ist das Mittel der Erlösung, das Gott geordnet hat, für menschliche Erwägungen ein Ärgernis und eine Torheit, aber gerade so von Gott gewählt, um alle menschliche Weisheit zu Schanden zu machen (1. Kor. 1, 18 ff.). Und andrerseits wirkte der lebendige Herr das im Menschen, was das Gesetz nicht zu wirken vermocht hatte. Es wäre selbstverständlich, auch wenn es uns nicht überliefert wäre, daß Paulus, der bald nach diesem Vorgang getauft wurde, über die

Worte und Taten Jesu, überhaupt über den christlichen Glauben belehrt wurde (vgl. z. B. 1. Kor. 15, 1 ff.; 11, 23 f. 2). Aber nicht solche Formeln, sondern das Erleben der Offenbarung Christi ist der eigentliche Grund seines Evangeliums (Gal. 1, 12, vgl. 1. Kor. 15, 3). Daher ist ihm das Evangelium Kraft Gottes (Röm. 1, 16), die Glauben schafft und vom Glauben ergiffen wird. Dies hat er selbst erlebt. Jetzt wurde seine Seele bewegt und belebt von einer überwältigenden Macht, von der geistigen Autorität und Gegenwart Christi, die als neues Lebensprinzip in ihm waltet und die Macht der Sünde mit ihrer Lust und Gier bricht, sodaß das Herz dem himmlischen Ziel sich zuwenden, Gott gehorchen und ihm dienen kann mit der heiligen Lust der Liebe. Was die Worte des Gesetzes nach den Rabbinen hatten wirken sollen, das wirkten die Worte des Evangeliums, sie gaben das Leben, während das Gesetz den Tod gebracht hatte.

Ein Punkt von unermeßlicher Bedeutung ist durch diese Erkenntnis bezeichnet. Es handelt sich nicht nur um ein Mehr oder Minder in der Lehre, es ist nicht nur eine kleine theoretische Modifikation, es ist ein ungeheurer religionsgeschichtlicher Fortschritt. Man unterscheidet unter den geistigen Religionen zwei Stufen, die Gesetzesreligion und die Erlösungsreligion. In der Gesetzesreligion ist Gott fordernder Wille, seine Gabe ist das Gesetz, unsere Aufgabe ist die Erfüllung des Gesetzes. In der Erlösungsreligion ist Gott wirksamer, gebender Wille; seine Gabe ist die geistige innere Bewegung der Seele zum Guten, unsere Aufgabe die Hingabe des Herzens an ihn. Dort gibt Gott das Gute auf, hier gibt er es; dort will er, daß wir wirken, hier wirkt er unser Wirken: „Gott wirket in uns das Wollen und Vollbringen“ (Phil. 2, 13); dort ist Gottes fordernde und vergeltende Gerechtigkeit alles, hier ist seine gebende und vergebende Liebe alles. Jenes ist sehr leicht verständlich, dieses versteht nur der, dem es wurde. Kein Gedanke in den Schriften des Paulus erscheint dem Leser von heute zunächst so fremdartig, als sein Gedanke vom Wirken des Geistes. Und doch ist dieser Gedanke der Schlüssel zum Verständnis seiner Religion. Drücken wir ihn modern aus, so könnten wir etwa sagen, Gott und Christus geben sich der Seele als persönliche, geistige Macht zu empfinden und begeistern und erheben sie dadurch zu Glaube und

Liebe, zu Mut und Freudigkeit. Die gegenwärtige Wirkung Gottes im Menschen, das ist es, was durch den Gedanken vom Geist und seinen Wirkungen zum Ausdruck gelangt. Und gerade dies ist es, was das Christentum zur Erlösungsreligion macht.

3.

Von den gewonnenen Gesichtspunkten aus kann man leicht die Gedankenwelt des Paulus überblicken. In drei großen Gedankenkreisen stellt sie sich dar. Jeder von ihnen ist der Ausdruck der ganzen Religion des Paulus, aber nur wer sie zusammennimmt, hat den ganzen Paulus. Der erste Gedankenkreis ergibt sich aus dem Gegensatz von Fleisch und Geist, der zweite bewegt sich im Gegensatz von Sünde und Schuld, Vergebung und Versöhnung; zum dritten handelt es sich um den Gegensatz von Welt und Kirche.

Der Mensch ist Fleisch. Die geschichtliche objektive Macht der Sünde entfesselt in jedem einzelnen die niederen sinnlichen Triebe und diese gewinnen Macht über den ganzen Menschen, sodaß das Sinnen und Trachten des Menschen irdisch und sinnlich wird. Indem aber der Mensch sich so der sinnlichen Welt hingibt, gewinnt die Vergänglichkeit, die in dieser herrscht, auch über ihn Gewalt. Wohl lebt auch dieser natürliche oder, wie Paulus sagt, „seelische“ Mensch ein geistiges Leben; aber dies Leben ist erniedrigt, indem von dem sinnlichen Trachten des Menschen bestimmt. In dies Leben greift nun Christus, der Herr und der Geist (2. Kor. 3, 17), ein. Das geschieht durch das Evangelium. Aber das Evangelium ist Ausdruck der Willensmacht Christi, es ist Geist und Kraft. Von dem geistigen Leben Christi oder Gottes wird nun der Mensch durchdrungen, er wird ein „geistlicher Mensch“ (Gal. 6, 1; 1. Kor. 2, 15). Das geschieht aber im Glauben. Daß man den Geist in sich wirken läßt und gehorsam seine Wirkungen hinnimmt und im Vertrauen von Gott für alle Zeit nur Gnade und Gutes erwartet — das ist das Wesen des Glaubens. Indem aber der Glaube die Anregungen des Geistes hinnimmt, empfängt er auch die herrlichste Gabe des Geistes, nämlich die Liebe. So wird das ganze Leben des Menschen vergeistigt und geheiligt. Der Geist macht ihn frei; mit Lust und freudigem Streben wird er das, wozu der Geist ihn bestimmt. Nicht ein Naturprozeß liegt hier vor, sondern eine innere freie

Entwicklung unter der fortgehenden Einwirkung der Nähe Gottes oder Christi oder des Geistes. Was Gott angefangen hat im Menschen, das wird er auch vollenden, er wird ihn einst verherrlichen und seinen „seelischen Leib“ in einen unvergänglichen „geistlichen Leib“ verwandeln.

Das ist der erste Gedankenkreis des Paulus. Seine Voraussetzung ist, daß Christus Herr und Gott ist und als himmlischer Geist, als absolute, die Geschichte durchdringende und leitende Energie allem wirksam gegenwärtig ist (z. B. 1. Kor. 2, 8; 15, 24; 2. Kor. 3, 17; Eph. 1, 22; 2, 14 ff.; Kol. 1, 13. 18; 3, 11; Phil. 2, 9 ff.; Röm. 9, 5; 2. Kor. 13, 3. 5; Röm. 8. 1; 1. Kor. 6, 17). Und dieser Geist-Herr ist derselbe, der als Mensch geboren ist, gehorsam war, litt und starb (Phil. 2, 6 ff.). Menschliche Natur und die Fülle der Gottheit oder der Geist waren in ihm vereint (Röm. 1, 3 f.; Kol. 2, 9). Wir können auf die Probleme, die dies dem Denken stellt, nicht eingehen. Es ist genug daran, daß der Christus, der in Paulus lebte, für sein Bewußtsein Herr und himmlischer Geist ist.

4.

Wir gehen zu dem zweiten Gedankenkreise über. In seinem Mittelpunkt steht das Kreuz Christi. Der Mensch ist Sünder und auch der „geistliche Mensch“ hat den Kampf wider die Sünde zu kämpfen. Sünde aber ist Schuld, Schuld ist verdammlich. Wie kommt es dem gegenüber zur Gewißheit der göttlichen Gnade, woher weiß man, daß die Sünde vergeben ist, daß nichts Verdammliches an denen ist, die in Christus sind? Das geschieht durch den Glauben an Christus. Nicht durch die Werke, wie die Juden meinten, aber auch nicht durch den Glauben, sofern er etwa als Keim der Werke in Betracht kommt, auch diese Ansicht kam im Judentum vor. Der Mensch wird durch den Glauben gerecht, sofern dieser Glaube Organ zur Aufnahme Christi ist. Von „eigener Gerechtigkeit“ kann sonach nicht die Rede sein, die Gerechtigkeit ist ein reines Geschenk Gottes, da er „den Gottlosen gerecht spricht“ (Röm. 10, 3; 4, 5; Phil. 3, 9). „Durch den Glauben“ bedeutet also nur „aus Gnaden“ (Röm. 4, 16).

Aber dieser Glaube ist Glaube an Christus. Durch seinen bis in den Tod bewährten Gehorsam hat Christus unsere Sünde

gesühnt und bedeckt. Und er, der Auferstandene, vertritt uns nun dauernd bei Gott (Röm. 8, 34). Durch Tod und Auferstehung Christi sind wir in ein neues Verhältnis zu Gott versetzt, in dem wir Sündenvergebung empfangen und dadurch vor Gott gerecht sind. So hat es Gott geordnet, daß gerade der Tod Christi das Mittel zur Herstellung eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen wird. Der Christus, der den Gehorsam gegen Gott unter allem Druck und Drang der Folgen der Sünde bis zum Äußersten, dem Tode des Verbrechers, behauptet hat, ist unser Sühner und unser Bürge geworden. Wer mit ihm durch den Glauben zusammenhängt — und sein Geist wirkt Glauben —, dessen Glaube empfängt mit der Annahme Christi die Gewißheit, daß Gott um Christi willen ihm seine Sünde vergibt und vergeben hat. Und dies Ungeheure und Wunderbare kann der Mensch glauben, weil eine Tatsache vorliegt, die ihm für immer bezeugt, daß Gott es wirklich so gewollt hat. Diese Tatsache ist das Kreuz Christi. An ihm empfängt der Glaube immer wieder die Überzeugung, daß Gott selbst die Sühne für die Sünde beschafft hat, daß er auch dem Sünder — durch Vergebung — gnädig ist.

Damit ist das Kreuz Christi, das einst dem Paulus so schreckliche Zweifel erweckte, in den Mittelpunkt seines Glaubens gerückt. Das Gesetz ist überwunden; was es sollte und nicht konnte, das leistet der Geist im Evangelium: der Mensch wird eine „neue Kreatur“, voller Lust am Guten in freier Liebeshingabe an Gott. Und was den Glauben an Christus unmöglich zu machen schien, das Kreuz, das ist das Mittel zur Gewißheit, daß Gott Sünde vergibt. Und dieses wie jenes empfängt die Seele, indem sie glaubt oder indem sie sich von Gott ergreifen und erfüllen läßt. Der Glaube, der durch die Macht der Einwirkung Christi in uns entsteht, tut beides, er nimmt alle heiligen Anregungen und Triebe zur Liebe in sich auf und er zieht in sich herein die Gewißheit der Sündenvergebung. Wer glaubt, hat alles, denn er hat Christus und er hat mit Christus die Macht, die das Gute in das Herz gibt und die das Böse im Herzen vergibt, er hat den Frieden und die Tat.

Das sind die Segensmächte der Christenheit, wie Paulus sie erlebt und gekannt hat. Zwei Jahrtausende menschlicher Geschichte leben von ihnen, und jedes Zeitalter, dem es ernst um die Religion

ist, zieht neue Kräfte aus ihnen. Die ewige Welt, von der der Mensch sonst nur die Ahnung eines dunkeln „Geheimnisses“ hat, wird in ihnen zur wirksamen Tatsache, der ferne Gott wird in ihnen zum nahen Gott, die Kräfte des Himmels gehen ein in die Geschichte der Menschheit.

5.

Aber eben darum — und das ist der dritte Gedankenkreis — ist eine neue Menschheit und eine neue Geschichte durch Christus geschaffen. Diese Gedanken haben die grandiose Missionsarbeit des Paulus hervorgebracht und sie haben ihn befähigt, in den kleinen verstreuten Christengemeinden seiner Zeit den Anfang der letzten Epoche der Weltgeschichte zu erblicken. Christus ist Herr, darum muß alle Welt sein werden; und Christus ist Geist, darum müssen alle Beziehungen und Verhältnisse des Lebens von ihm durchdrungen werden. Wie der Eckstein Lage und Richtung eines Baues bedingt, wie das Haupt die Bewegung des Leibes leitet, wie der Mann das Eheweib liebend schützt, so verhält sich auch Christus zur Gemeinde (Eph. 2, 20 f.; 1, 22 f.; 5, 24 f.; Kol. 1, 18). Mit alledem soll aber ein Verhältnis geistiger Einwirkung und wirksamer Bestimmung ausgedrückt werden; daß Christus der Geist-Herr durch seinen Willen alles Geschehen bestimmt, kommt in jenen Gleichnissen zum Ausdruck. Damit hängt aber weiter zusammen, daß alle rein natürlichen Differenzen um ihre Geltung kommen, oder daß alles Natürliche Organ Christi werden kann. Christus ist aller Haupt, die Unterschiede des Geschlechtes, der Nationalität, des Standes sind im Verhältnis zu ihm aufgehoben. In ihm sind alle einer, denn sein Geist beherrscht und durchdringt sie in gleicher Weise (Gal. 3, 26 ff.; 1. Kor. 12, 13; Röm. 10, 12). Aus diesem Verhältnis ergibt sich nun aber die Pflicht der Christen so mit- und füreinander zu leben, wie Christi Geist sie dazu antreibt und befähigt (1. Kor. 12, 12—30).

Es waren nicht nur hochgespannte Wünsche, sondern wirksame und jener Zeit wohlverständliche Motive, die Paulus hiermit aussprach. Zu den Gedanken, die in den besten Geistern jener Zeit wie leuchtende Blitze aufzuckten und für die die dumpfe Sehnsucht der Massen das Gefäß bereitete, gehörte einmal die Idee der

prinzipiellen Gleichheit aller Menschen und dann die Forderung einer brüderlichen Betätigung gemäß dem organischen Zusammenhang, in dem die Glieder des Menschheitsleibes zueinander stehen — man denke an die damals so beliebte Fabel des Menenius Agrippa. Diesen sozialen Tendenzen hat Paulus in seiner Weise entsprochen, indem er die Christenheit betrachten lehrte als den Leib Christi, den Christus als Haupt leitet und in dem die Glieder gemäß dieser Leitung Christi einander dienen. In dieser Gemeinschaft konnten die humanen und sozialen Tendenzen der Zeit zur Entfaltung kommen. Der „Herr" Christus machte die Niedrigen und Geringen, Frauen und Sklaven, zu seinen Dienern und erhob sie damit über die ganze Welt, er gab ihnen die großen Aufgaben der Liebe und sicherte ihnen ewiges Heil zu. Was das Volk Israel zu sein beanspruchte, „Gottes Volk", die Gemeinde der „Heiligen", das war hinfort die Christenheit. Aber sie war es ohne den Partikularismus des Judentums. Eine Fülle praktischer Gedanken und Anschauungen in bezug auf die Leitung der einzelnen Gemeinden und die Gestaltung des sittlichen Lebens hat sich aus dieser Idee von der christlichen Gemeinde ergeben, und sie hat der Christenheit einen Expansionstrieb ohnegleichen eingestiftet. Christus der Herr und die eine alle Völker umspannende (katholische) Kirche gehören seither zusammen in der Christenheit.

6.

Wir haben die Grundgedanken des Paulus kennen gelernt. Christus ist der Herr der Geschichte, er gestaltet die Welt zur Kirche und unterwirft die Menschheit Gott. Das geschieht durch die Kraft seines Geistes im Evangelium, die die Menschen innerlich und aus fleischlich gesinnten in geistlich gerichtete Wesen verwandelt. Aber wenn dies geschehen und bestehen soll, so muß der sündige und schuldhafte Mensch zuvor in ein neues Verhältnis zu Gott gestellt sein und dieses Verhältnisses sicher werden. Dies wird aber durch Christus den Mittler und Bürgen gewirkt. Wie jenes erste die göttliche Macht und Art Christi erfordert, so dies letztere seinen menschlichen Gehorsam und sein menschliches Wesen. Ein neues religiöses und sittliches Leben und Streben und das Bewußtsein, stets bei Gott in Gnaden zu stehen — das ist die Gabe Christi.

Dies ist aber zugleich der Inhalt des „neuen Bundes", wie er im Alten Testament (Jer. 31, 31 ff.) bestimmt wird. In diesen großen einfachen Gedanken liegt die Erfüllung der Weissagung der Propheten von der Gottesherrschaft, die alle Völker der Erde ergreift und die Herzen innerlich wandelt.

Man versteht das. Aber nun kehrt die Frage wieder, ob diese Gedanken nicht weit hinausgehen über die einfachen moralischen Tendenzen Christi. So haben die pharisäischen Judenchristen der alten Zeit geurteilt, so wird neuerdings wieder nicht ganz selten geredet. Es ist unleugbar, daß, wenn der „historische" Christus nichts anderes war als ein auffallend tiefsinniger und formgewandter Rabbi, dies Urteil vollkommen richtig ist; denn daß Paulus ein anderes Bild von Christi Wesen und Wirken hat, kann nur dogmatische Verblendung leugnen. Dies wird heute immer allgemeiner anerkannt. Aber es bringt uns nicht weiter. Christus, sagt man, hat eben in beschränktem Sinn von seiner göttlichen Würde geredet. Gerade der richtig verstandene Paulus steht in Widerspruch dazu. Die Frage ist also die, ob die Offenbarung Christi so zu verstehen ist, wie Paulus und fast das ganze Altertum sie verstanden haben, oder so, wie die pharisäischen Christen der alten Zeit und nicht wenige Theologen seit den Tagen der Aufklärung sie ansehen?

Die Evangelien berichten uns, daß Christus die Herrschaft Gottes — so und nicht „Reich Gottes" ist das betreffende Wort in der Regel zu deuten — zum Mittelpunkt seiner Verkündigung machte. Aber der Gedanke Jesu war nicht bloß der, daß er, wie Johannes, der Herold dieser Gottesherrschaft sei, sondern daß in ihm selbst, in seinen Worten und Werken Gottes Herrschaft sich offenbart. Daher tritt sein „ich aber sage euch" dem alttestamentlichen Gesetz an die Seite, daher kommt seinen Worten bleibende Autorität zu (Matth. 24, 25 f. 35), daher vergibt er Sünden (Matth. 9, 2 ff.; Luk. 7, 48 f.) — keinem Menschen ist dies, nach jüdischer Anschauung, möglich, auch nicht dem Messias —, daher sind die Wunder, die er in der Kraft des Geistes tut, ein Erweis der Gegenwart der Gottesherrschaft (Matth. 12, 28 vgl. 11, 5 f.), daher ist er auch der Herr der Engel (Matth. 24, 31; 26, 53) und der Richter der Menschheit am jüngsten Tage. Christus ist also die Gewalt der erlösenden Gottesherrschaft zugeteilt, mit seiner Person

ist sie unter den Menschen gegenwärtig und wirksam (Luk. 22, 29 f.; 17, 21. 23). Das ganze Heil der Menschheit wird auf ihn zurückgeführt, Errettung und Gericht, ewiges Leben und Sündenvergebung werden der Menschheit durch den zuteil, der als Herr und König geistige Gottesherrschaft ausübt. In seiner Weise hat Johannes diese Auffassung besonders scharf ausgeprägt, wenn er in Christus das Licht und das Leben der Menschheit sieht. In der Tat ist damit nur eine für griechische Leser verständlichere und anziehendere Form dafür gewählt, was die drei ersten Evangelien mit der göttlichen Herrschaft Christi meinen, oder Paulus mit der Christusbezeichnung „Herr" ausdrückt.

Und doch, es bleibt ein Abstand zwischen dem Christusbild der synoptischen Evangelien und dem „Herrn" des Paulus. Der Christus der Evangelien ist Mensch, das göttliche Element ist das Problem an diesem Menschen; der Christus des Paulus ist Gott, und sein menschliches Leben wird zum Problem. Aber die Evangelien zeigen uns den Weg von jenem zu diesem Standpunkt recht deutlich. Nicht nur um Christi Auferstehung handelt es sich dabei, sondern um das Bewußtsein, das die Jünger von dem Auferstandenen gewannen, daß er Gott, himmlisch, allmächtig und allgegenwärtig sei. Das letzte Kapitel des Lukas belehrt uns hierüber am deutlichsten, und die ganze neutestamentliche Briefliteratur mit der einheitlichen Anschauung vom göttlichen Wesen Christi setzt das Erleben einer derartigen letzten Offenbarung Christi voraus, nur unter dieser Voraussetzung wird die Christusanschauung im Neuen Testament geschichtlich verständlich. Aber nicht nur die Christusanschauung, sondern auch der Gedanke einer Weltmission wird uns als eine Offenbarung Christi aus dieser letzten Zeit überliefert. Das ist verständlich: ist Christus der himmlische Herr, dann ist die ganze Welt sein Herrschaftsgebiet.

Dann können wir aber sagen, daß sowohl der Christusbegriff des Paulus als seine Kirchenidee an der Offenbarung Christi ihre Grundlage haben. Nicht „Neuerungen" trug er mit diesen Gedanken vor, sondern schärfere Formulierungen von Gedanken, Urteilen und Tendenzen, die durch Christi Offenbarung in der Christenheit leben. Es war nichts Neues, wenn er in Christus den himmlischen Geist-Herrn erkennen lehrte, aber er zog daraus die Konse-

quenzen hinsichtlich der Wirkungen Christi auf die Herzen. Und es war ebensowenig ein neuer Gedanke, wenn er die Kirche als das rechte Gottesvolk beurteilte und alle Völker der Welt in ihr vereinigt sehen wollte; aber die straffe Verknüpfung von Christus, dem Haupt, mit seinem Leibe, der Kirche, und die scharfe Formulierung der religiösen Belanglosigkeit aller nationalen und sozialen Schranken hat diesen Gedanken erst ihre Schwungkraft gegeben. Dazu kam das Beispiel des Paulus, sein Glaube und die persönliche Kraft seines Lebens. — Als den Herrn der Welt hat sich Christus gefühlt; daß er, allen Schranken seines menschlichen Lebens und seinem Tod zum Trotz, der allmächtige Herr ist, das haben seine Jünger dann nach seiner Auferstehung erfahren, indem zugleich die Welt als das Herrschaftsgebiet dieses Herrn bezeichnet wurde. Hier hat Paulus eingesetzt. Er hat mit seinen Gedanken von dem Herrn, der Geist ist, der das Haupt der Kirche ist, nur ausgeführt, was die Offenbarung Christi dargeboten hatte.

Dasselbe wird aber auch von den beiden anderen Gedankenkreisen Pauli gelten. Daß Christus selbst sein Werk als Herstellung eines neuen Bundes oder besser einer neuen Verfassung und Ordnung beurteilt hat, ist bekannt (Matth. 26, 28, vgl. 1. Kor. 11, 25). Die Herrschaft, die er ausübte, brachte eine neue Verfassung mit sich. Die neue Verfassung oder, wie man gewöhnlich sagt, der neue Bund, faßte, nach alttestamentlicher Anschauung, die Sündenvergebung und die Geistmitteilung in sich (Jer. 31, 31). Das waren die Heilsgüter, die man von der Gottesherrschaft erwartete. Daß für die Gedankenbildung Jesu diese beiden Heilsgüter in Betracht gekommen sind, ist selbstverständlich. Die Herrschaft, die er ausübte, zeigte ihren erlösenden Charakter gerade darin, daß sie das Schuldbewußtsein aufhob und daß sie als die Macht zum Guten wirksam ward. Von hier aus ist dann Paulus zu verstehen. Auch hier hat er Vorgefundenes in seinem Wesen erfaßt und ihm — gemäß seinen eigenen Erfahrungen — einen neuen Ausdruck geschaffen. Die Wirkungen des Geistes oder der Gegenwart Gottes hat er energisch auf das persönliche Leben konzentriert. Nicht an Krankenheilungen oder ekstatische Zustände hat Paulus zunächst gedacht, wenn er sich die Gegenwart Gottes im Leben, die schöpferische Kraft des Geistes Christi vorstellte, sondern an die evangelische Predigt

das Evangelium ist Gottes Kraft. Und die Sündenvergebung hat Paulus in Formen zu fassen gewußt, die sie rein als Gnadenwerk verstehen ließen im Gegensatz zu aller judaisierenden Eigengerechtigkeit. Auch hiervon kann man sagen, daß es relativ neu war. Jakobus (2, 24), aber auch Johannes (1. Joh. 3, 7) haben andere Formeln von der „Gerechtigkeit" geprägt, und doch ist der innere sachliche Zusammenhang von Pauli Lehre zu Christi Gedanken auch hier deutlich genug.

Paulus ist weder der „zweite Begründer des Christentums" gewesen, noch hat er ein „anderes Evangelium" als das Christi gelehrt. Aber er war der tiefste und geistreichste unter den ersten Zeugen Christi. Darin ist es begründet, daß er das Wesen Christi und die Eigenart der christlichen Religion unter allen neutestamentlichen Männern am tiefsten erfaßt hat, und daß er doch andrerseits Formeln und Kombinationen geschaffen hat, die neu waren im Verhältnis zur Überlieferung. Damit ist die Eigentümlichkeit seiner Gedankenwelt bezeichnet.

Man kann Paulus den ersten Theologen nennen, denn es ist die Aufgabe der Theologie, für die Offenbarung Christi die zeitgemäßen und wirkungskräftigen Ausdrucksformen zu schaffen. Aber Paulus war mehr als ein Theologe und doch auch weniger: mehr, denn er hat selbst Offenbarung erlebt; weniger, denn er hat nie planmäßig eine Gesamtansicht vom Christentum erstrebt. Je tiefer und reicher ein Geist ist, desto origineller wird sein Verständnis der Offenbarung sein, desto heller wird aber auch seine ganze Gedankenwelt die Grundtendenz der Offenbarung zum Ausdruck bringen. Es gibt keinen Mann in der Geschichte, von dem das in dem Maße gälte wie von Paulus. Er hat *sein* Evangelium verkündigt und es war doch nur Christi Evangelium. Alle Gedanken dieses unendlich beweglichen und reichen Geistes haben nur *einem* Zweck gedient, nämlich die Offenbarung Christi in ihrer Tiefe zu erschließen und zu erfassen: „Ich lebe, doch nun nicht ich, Christus lebt in mir". Die Grundgedanken des Christentums haben durch Paulus ihren für alle Zeiten maßgebenden Ausdruck erhalten.

Das Neue Testament zeigt uns, daß es schon früh neben den paulinischen andere lehrhafte Formeln für das Christentum gegeben hat. Blickt man dann auf das Christentum um die Wende des

ersten und zweiten Jahrhunderts, so nimmt man mit Erstaunen wahr, daß die spezifisch paulinischen Gedanken das Verständnis der Religion kaum maßgebend bestimmt haben. Die moralistischen und die hierarchischen Tendenzen, die Überschätzung der guten Werke und die Veräußerlichung des Verhältnisses zu Gott, wie sie damals aufkommen, gehen nicht auf den Geist des Paulus zurück. Vielmehr ist es sein Verständnis der Religion gewesen, das der Verflachung und der Veräußerlichung immer wieder vertiefend entgegenwirkte. Man kann sich das an Augustin und an den frömmsten Geistern des Mittelalters, und dann wieder an Luther veranschaulichen. Sieht man aber auf die großen Hauptlinien, so darf man sagen, daß die Entwicklung des abendländischen Christentums vor allem durch Paulus bestimmt ist, und daß die abendländische Theologie als eine Geschichte des Paulinismus zu verstehen ist. Nur ein Mann kann an Bedeutung für die Geistesgeschichte Europas mit Paulus verglichen werden, es ist Aristoteles. Aber letzterem verdanken wir die Formen unseres Denkens, ersterem die maßgebenden Inhalte. An Paulus hat das religiöse Leben der Kirche des Abendlandes sich immer wieder verjüngt und erfrischt. Wenn nun in unseren Tagen so oft über die Erstarrung der Religion und über das durch die heutigen Darstellungen des Christentums unbefriedigte religiöse Bewußtsein geklagt wird, so wird auch unserem Zeitalter nur dadurch Hilfe werden, daß es wieder kräftiger auf Paulus, und zwar den ganzen Paulus, zurückgreift. Es gibt kein kläglicheres Zeugnis religiöser Verständnislosigkeit, als wenn man meint, dem Christentum heute damit aufhelfen zu können, daß man es von der „Dogmatik" des Paulus befreit. Wodurch Augustin und Luther der Kirche ihrer Zeit den höchsten Dienst geleistet haben, das soll heute der Hauptschade der Kirche sein! Gegenüber solcher Torheit meinen wir, daß unserer Theologie und Predigt heute nichts so not tut, als die Rückkehr zu Luther, und dann zu Paulus. Freilich es darf nicht ein ganz einseitig präparierter Paulus sein — als hätte Paulus von nichts anderem als der „Rechtfertigung" geredet —, es sollen nicht nur Fragmente des Paulus sein, wie bei manchen neueren Theologen, die sich mit Vorliebe auf Paulus berufen, es soll die ganze Religion des Paulus sein. Möchte die vorstehende Skizze etwas hierzu beitragen.

Zur Charakteristik des Apostels Johannes.

(Eine religionsgeschichtliche Skizze.[1])

Wie Johannes in den Tagen der Jugend gewesen, so war er als Greis. Der Donnerssohn, der ein Dorf Samarias dem Feuer überliefern wollte, war der persönliche Freund Jesu gewesen, an dessen Brust er gelegen. Der Greis meinte, das Badehaus, in dem Kerinth der Ketzer sich befand, müsse einstürzen; aber in heiliger Liebe eilte er dem Lieblingsschüler nach, der ein Räuber geworden, und die Quintessenz seiner Frömmigkeit faßte er in die Worte: „Kindlein liebet einander!"

Wieviel scheinbar widersprechende Züge sind in diesem Bild zusammengefaßt! Aber wie der Mann selbst war, so sind auch seine Schriften. Trotz aller Verschiedenheit ist Einheit in ihnen. Nicht nur dem Theologen und Historiker, sondern auch dem Psychologen und Menschenkenner geben sie Probleme von unendlichem Reiz auf. Die Größe dieser Probleme kann man bemessen an den kritischen Gegensätzen, die bis zur Stunde die „johanneische Frage" beherrschen. Man kann ein sehr offenes Auge für die kritische Arbeit haben und kann sehr gleichmütig ihren Resultaten entgegensehen, und doch nach ehrlicher Arbeit zum Resultat kommen: der Schriftenkomplex des Neuen Testamentes, der durch den Namen

[1]) Neue kirchl. Zeitschr. 1905, S. 51 ff.

des Johannes bezeichnet ist, rührt von einem Autor, von dem Apostel Johannes her. Man kann dabei an eine Ausarbeitung mit der eigenen Hand und Feder denken, man kann aber auch mit der stilistischen Beihilfe höher gebildeter Freunde rechnen — die Ähnlichkeit des letzten nach dem Tode des Johannes geschriebenen Kapitels des Evangeliums mit dem ganzen Buch und anderes kann hierfür angeführt werden —: das kommt hier nicht in Betracht, um die Einheit des johanneischen Geistes in diesen Schriften handelt es sich.

Es war ein wunderbar reiches Menschenleben. Johannes hatte die Anfänge der neutestamentlichen Zeit erlebt und er stand an ihrem Ausgang. Er hatte Wacht gehalten an der Schwelle, über die die neutestamentliche Zeit eintrat und er stand dabei, als sich die Türen des altkatholischen Zeitalters öffneten. Er hatte die Frühlingstage des Evangeliums miterlebt, er hatte das Brausen des heiligen Geistes gehört und empfunden, und er hatte die großen Wunder des Geistes Jesu Christi in aller Welt miterfahren. Und wieder derselbe Mann mußte noch die Zeit erleben, da die Liebe in vielen erkaltete, da niedrige Gesinnung hohe Worte vorwandte, da der „Geist“ mit Lug und Trug sich mengte. Es gab viele, „die von uns ausgegangen und nicht von uns sind“. Die Nikolaiten etwa mit ihrer sinnlichen Freiheit, Kerinth mit seiner fremden dualistischen Christologie. Man überlege nur, Johannes hat wohl noch die Zeit des römischen Hierarchen, der den 1. Klemensbrief schrieb, des gespreizten und eitlen „Lehrers“, der den Barnabasbrief verfaßte, des abergläubischen und rohen Propheten, dem wir das Hermasbuch verdanken, miterlebt. Welche Gegensätze und welch ein historischer Wandel prägt sich in diesen einfachen Daten aus!

Aber in diesem Wechsel der Erscheinungen war der Mann geblieben, der er war; er hatte behalten was er überkommen, aber er hatte es auch innerlich durchlebt und verarbeitet; er hatte weiter gelebt und er hatte gelernt das Alte seiner Zeit und ihrem Bedarf anzupassen.

Er war Visionär und Prophet, er besaß einen tiefsinnigen kontemplativen Geist, er war ein praktischer Kirchenmann und er war doch nie weltlich konnivent. Das ist es, was wir aus den Schriften des Johannes zu seiner Charakteristik entnehmen können.

Gehen wir diesen Zügen in der Kürze nach.

1.

Ein wirklicher Prophet verfaßte die Apokalypse. Er hat wirklich Gesichte gehabt, wie die Einrahmung vieler seiner Offenbarungen zeigt. Daß alte Bilder und Formen sich dabei der Phantasie als Mittel darboten der Schauung und Darstellung — das ist immer Propheten- und Poetenart gewesen. Es kann einen daher nicht wundernehmen, wenn der Geist auch in Johannes diese Anschauungsformen braucht. Und es wäre ebensowenig auffallend, wenn er später bei Ausarbeitung seines Buches das Geschaute abrundete und klärte, etwa auch nach literarischen Erinnerungen. Aber der Geist hatte ihn die Probleme gelehrt und die Linie gewiesen, er war daher kein kompilierender Kunstprophet. Deshalb geht man m. E. auch irre, wenn man der Apokalypse ein „System der Eschatologie" entnehmen will. Nicht darum handelt es sich in der echten Prophetie, sondern darum, daß in mancherlei Ansätzen und mannigfachen Bildern bestimmte große Anschauungen dem Gemüt eingeprägt werden. Daß die Geschichte des Christentums ein ungeheurer Kampf ist mit der Welt — das Weltall oder Jerusalem oder Rom ist sein Schauplatz —, daß dieser Kampf Elend und Martyrium über die Christenheit bringt, daß aber Christus dennoch siegt, er, der bald und — trotz aller zu beachtenden Vorzeichen — doch plötzlich kommt, und dessen Kommen die Christenheit entgegenharrt in großer Sehnsucht — das sind die Anschauungen, um die es sich handelt. Aber gerade weil sie so mannigfach ausgedrückt werden, hat einerseits die Kirche in all ihren Schicksalen Trost aus ihnen gezogen, und hat anderseits der Menschengeist nie anders gekonnt, als diese Aussagen auf einen Zeitfaden aufzureihen. Eine Vielheit von Erscheinungen ordnen wir unwillkürlich in einer Zeitreihe.

Doch dem sei, wie ihm wolle, uns kommt es nur darauf an, den Visionär mit seiner bunten Bildersprache zu verstehen im Zusammenhang der Charakteristik des Johannes. Nicht die stumpfen und prosaischen Ingenien erwählt Gottes Geist zu Gesichten und Weissagungen, sondern die phantasiereichen und poetischen Gemüter. Solch ein Gemüt besaß Johannes. In den Tagen seiner Jugend hatte er gelebt und gewebt in der ungeheuren Gedankenwelt der alten Propheten und der jüdischen Apokalyptik, wie so viele der besten seiner Zeitgenossen. Die letzte große Entscheidung der Zusammen-

bruch der Weltreiche, Seligkeit und Herrlichkeit der Gläubigen, die Zerstörung der alten Welt und die Schöpfung einer neuen Welt — das alles schien mit der Erscheinung des Messias gegeben zu sein. Und er hatte dann den Messias erlebt: nicht im Sturmesbrausen, das Throne umwirft und Sterne herabschleudert, war er gekommen, sondern im stillen sanften Sausen, das Herzen umwandelt und Seelen selig macht. Welch einen inneren Umschwung haben doch alle diese Männer, die Jesu nachfolgten, durchmachen müssen, alle, nicht nur der Pharisäer Paulus! Aber sie alle haben, den Worten des Meisters gehorsam, daran festgehalten, daß er der Richter der Welt, ihr Herr auch in ihrem letzten Akt ist. Die Weissagungen der Propheten sollen ganz erfüllt werden, die sichtbare Herrlichkeit wird wirklich kommen. Was man einst geglaubt, hat einen neuen tieferen Sinn empfangen, aber man hat doch nichts Falsches geglaubt, denn der Christus, der gekommen in Niedrigkeit, wird wiederkommen in Herrlichkeit. Nicht anders dachte der geistigste unter den neutestamentlichen Männern — Paulus —, so dachte auch Johannes.

Und so mußte er denken, denn hierauf wiesen ihn Jesu eigene Worte. Je schroffer nun der Gegensatz zur Welt wurde, je feindlicher sie war, je tiefer in das Christentum hinein die Fangarme ihrer Lust sich erstreckten, desto lebhafter mußten die Hoffnungen und Träume der Jugend in dem Greise wieder wach werden. Und da kam der Geist, und wunderbare Gesichte wandelten in große Realität, was einst ersehnt und gehofft war. Was der Vergangenheit des Lebens anzugehören schien, wurde in der Gegenwart Wirklichkeit, projiziert an den äußersten Horizont der Zukunft: die Reiche der Welt vergehen und Christus kommt wieder.

Das ist der erste Charakterzug im Bild des Johannes: der Visionär und der Prophet, der Mann, der fähig ist, durch Geistesanlage und erlebte Vergangenheit die Geheimnisse der Zukunft zu schauen.

2.

Den zweiten Charakterzug bezeichneten wir als **Kontemplation**. Man redet gern von der johanneischen „Spekulation". Aber das Wort wird dabei mißbräuchlich angewandt. Spekulation ist freie Gedankenkonstruktion aus einem Prinzip heraus. Sie knüpft freilich an etwas Gegebenes an, aber auf diesem Boden errichtet sie einen Gedanken-

bau. Kontemplation dagegen ist Schauen und Durchschauen des Wirklichen, sie ist das geistige Eindringen in das Wesen der Erscheinung. Um ein Beispiel zu brauchen: Schiller war spekulativ veranlagt, der Schüler Kants; dagegen war Goethe mit seiner Gabe „große Augen“ zu machen eine kontemplative Natur. In Paulus stak eine spekulative Ader, spekulativ dachten auch die Gnostiker, wie etwa Kerinth, der Zeitgenosse des Johannes. Die Eigenart des johanneischen Denkens ist dagegen als kontemplative zu bezeichnen.

Johannes hatte Christus leibhaftig gesehen und er hatte ihn dann erlebt während eines langen Lebens. Viele kleine menschliche Züge hatten sich ihm eingeprägt für immer, sein Evangelium ist reich an derartigem, und die Herrlichkeit des erhöhten Herrn, die Gnade und Wahrheit, die von ihm ausgingen, hatte er erfahren, wie der Prolog seines Evangeliums und der 1. Brief das bezeugen. Beides schaute er und er erschaute in ihm das einheitliche Wesen Jesu Christi. Dies erlebte Wesen Christi in seiner Einheit auszudrücken, war sein Anliegen.

Das war kein müßiges Unterfangen. Den menschlichen Wandel Christi legten die drei ersten Evangelisten dar, nicht ohne den übermenschlichen Hintergrund seines Wesens anzudeuten, auch sie waren schon Christologen, aber sie waren es in der eigentümlichen Beschränkung ihres Stoffes. Darüber hinaus lag das Bild vom himmlischen Christus der Gegenwart. In populärer Fassung liegt es in der Vision Apok. 1, 12 ff. vor. Tiefer und großartiger hatte es Paulus gestaltet. Christus ist der Geist, die allgegenwärtige und alldurchdringende Energie, die den Stoff dieser Welt gestaltet zur Kirche. Der das All Erfüllende ist der Kirche zum Haupt gegeben. Wir sind in ihm, und er ist in uns. Das sind keine übertriebenen Redensarten im Sinne des Paulus, ein wirkliches Verhältnis soll vielmehr ausgedrückt werden. Auch Paulus hat es nicht anders gewußt, als daß der historische Jesus „der Herr“ ist, der Herr, der Geist ist.

Zu einer christologischen Theorie ist auch Paulus nicht gekommen. Es war daher nicht wunderbar, daß der griechische Geist die beiden Seiten in der überkommenen Christusvorstellung zu scheiden versuchte, um sie in ein denkbares Verhältnis zueinander zu rücken. Der erste, der dies mit Energie betrieben hat, ist unseres Wissens der aus Ägypten gebürtige Kerinth gewesen. Jesus, so lehrte er, war der Sohn Josephs und der Maria, ein Mensch wie

die anderen auch. Bei der Taufe verband sich mit ihm der Christus, der Sohn der ἀρχή, verließ ihn aber vor dem Leiden. Die ἀρχή scheint Kerinth auch den μονογενής, den Christus auch λόγος genannt zu haben. Hier fielen die beiden Seiten des Christusbildes auseinander: ein Mensch und der himmlische Äon Christus. Klar und scharf werden sie unterschieden und in einer ganz verständig erscheinenden Weise auf eine Weile miteinander verbunden.

Es ist verständlich, wie man auf diese Theorie verfiel. Aber Johannes hat in ihr das Verderben der Kirche erblickt. Das ist der Antichrist, der leugnet, daß Jesus der Christus ist, daß Jesus als Christus im Fleisch gekommen sei. Immer wieder kommt er im 1. Brief hierauf zu sprechen. Seinen Glauben fühlt er dadurch angegriffen, das Christentum preisgegeben. Aus diesem Gegensatz ist die berühmte Formel: „Das Wort ward Fleisch“ hervorgegangen. So energisch, ja so kraß als möglich soll festgestellt werden die absolute Identität des fleischlichen Menschen Jesus und des himmlischen Logos, der Gott war, der „eingeborene Gott“ (so ist Joh. 1, 18 nach richtiger Lesart zu lesen), der „wahrhaftige Gott“ (1. Joh. 5, 20).

So ist die johanneische Christologie entstanden. Nicht darum handelt es sich die Gottheit Christi zu „lehren“ oder zu erweisen, sondern das Anliegen ist, in dem echt menschlichen Leben Christi die göttliche Herrlichkeit aufzuzeigen. „Und das Wort ward Fleisch und zeltete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als eines Eingeborenen vom Vater, voll von Gnade und Wahrheit“ (Joh. 1, 14 vgl. 20, 31). In diesen Worten ist die Tendenz des Evangeliums ausgedrückt. Man kann dies in das Einzelne verfolgen. Wenn z. B. das Evangelium so feierlich betont, daß Blut und Wasser, nicht nur Wasser, aus Christi Seite hervorging (19, 35), so wendet sich das gegen eine doketische Auffassung der Menschheit Jesu (Zahn). Oder wenn im Unterschied zur synoptischen Tradition die Bedeutung der Erscheinung bei der Taufe wesentlich auf Johannes, nicht auf Jesus bezogen wird (1, 32 ff.), so soll der Vorstellung, als wenn erst durch die Taufe Christus das Bewußtsein seiner Gottessohnschaft empfing, der Boden genommen werden. Vielleicht gehört auch das dunkle Wort 1. Joh. 5, 5—8 hierher: nicht nur im Taufakt ist Jesus Christus Gottes Sohn, sondern auch am Kreuz oder in seinem Blut. Aber ist dies der Sinn der Stelle?

Noch eins muß gesagt werden. Sollte es richtig sein, daß die Stichworte des Prologs im Evangelium zuerst von Kerinth oder doch von Zeitgenossen des Johannes angewandt wurden — das hängt davon ab, ob man die Termini bei Iren. III, 11, 1 cf. I, 26, 1 auch I, 8, 5 als alt und von Johannes vorausgesetzt ansehen will, was mir kaum fraglich zu sein scheint —, dann sind die beiden Termini „Logos“ und „Monogenes“, die wir im Prolog lesen, Johannes von seinem Gegner suppeditiert. Er nahm sie an, weil es ihm darauf ankam, den Gegner in seiner eigenen Terminologie zu schlagen, vielleicht auch, um diese unschädlich zu machen, indem er sie in seinem Sinn deutet: der Logos selbst ist der „Eingeborene“ und der „eingeborene Gott“, und nicht ein Sohn desselben, wie die Gegner lehrten, und der Logos ging nicht nur zeitweilig in den Menschen Jesu ein, sondern er wurde Fleisch. Im übrigen erscheint es mir als sicher, daß Johannes seinerseits den Begriff Logos nicht im alexandrinischen Sinn faßt, sondern als „Wort“ oder als Offenbarergott. Das zeigt Joh. 1, 18 deutlich: „Gott hat keiner je gesehen, der eingeborene Gott, der an des Vaters Brust war, der hat ihn beschrieben.“ Hierzu vergleiche man Apok. 19, 13. 14; Hebr. 1, 2 und Ignat. ad Magn. 8, 2; 9, 2; ad Rom. 8, 2. Christus ist dem Ignatius „das Wort, das aus dem Schweigen Gottes hervorging,“ „der untrügliche Gottesmund“. Und wie hier Ignatius den Logos als Gottes Offenbarung faßt, so ist in dem Kerygma Petri Christus „Gesetz und Wort“ genannt worden (Clem. Al. Ecl. prophet. 58. Strom. I, 29; II, 15, 68); ebenso ist das Wort des Hermas zu verstehen: „Dies Gesetz ist der Sohn Gottes, der bis an die Enden der Erde verkündigt ist“ (Sim. VIII, 3, 2). Das „Wort“ ist Christus somit als die persönliche Gottesoffenbarung oder als der Offenbarergott. Ein doppeltes stellt der Prolog also im Gegensatz zu den ältesten Gnostikern und in Anlehnung an ihre Terminologie fest: 1. der Logos ward Fleisch, 2. der Logos war selbst der Monogenes, nicht erst ein Sohn dieses. Johannes hat, so sahen wir, sein Evangelium im Gegensatz zur kerinthischen Christologie geschrieben und er hat im Prolog desselben — so schien es — die Terminologie seines Gegners angewandt, sie in seinem Sinn deutend. Man hat den Prolog um des Logosbegriffes willen als späteren Zusatz zum Evangelium verstehen wollen, da der Logos

im Evangelium keine Rolle spielt und die Ideen des Prologes in ihm nicht nachklingen (Harnack). Dem liegt m. E. eine richtige Empfindung zugrunde; ich glaube aber, daß nach den eben gemachten Bemerkungen dieser Tatbestand eine einfachere, ausreichende und weniger gewaltsame, Erklärung erfahren wird.

Doch genug dieser Einzelheiten. Es fragt sich jetzt, welche inneren Motive Johannes zu diesem Widerspruch bestimmten? Darauf ist zu antworten, er kannte nur den einen Christus; der Gestorbene und der Erstandene, wieder himmlisch Gewordene waren ihm die nämliche Person. Was er von dem Auferstandenen vernommen, was er in der fortgesetzten Gemeinschaft mit ihm erlebt und erlauscht — das war nichts anderes, als was der Mensch Jesus einst geredet und gelebt hatte. Johannes hat es betont, daß Christus kommt, indem der Geist kommt, und daß der Geist nichts Neues bringt, sondern es von Christus nimmt, was er bringt (Joh. 14, 18. 25 ff.; 15, 13 ff.). Was bedeutet dies anders als die Erkenntnis, daß die geschichtlichen Worte Jesu den umfassenden und erschöpfenden Ausdruck der Gottesoffenbarung darstellen? War das aber die Überzeugung des Johannes, so war es eine notwendige Konsequenz, daß er Jesu Worte verstand und deutete im Sinn der Erkenntnis und des Verständnisses, das er am erhöhten Herrn gewonnen hatte. Die religiöse Kontemplation war es, die ihn an allen Punkten des geschichtlichen Lebens Jesu sein ganzes Wesen erblicken lehrte.

Johannes hat mehr als einer der übrigen Evangelisten über detaillierte Anschauungen aus dem Leben Jesu verfügt, er hat seine reichere Kenntnis nicht nur zur Ergänzung, sondern auch zur Verbesserung ihrer Berichte verwandt (vgl. Zahns Einleitung). Aber mit alledem ist seine besondere Absicht noch nicht bezeichnet. Die besteht vielmehr darin, daß er den Inhalt seiner religiösen Erfahrung von Christus an dem historischen Christus erweisen will: Christus hat sich von Anfang an als Licht, Leben, Weg und Wahrheit der Menschheit bezeichnet. Nannte er sich „Menschensohn“, so hat er damit nur sagen wollen, daß er der ist, der zum Himmel geht, wie er von ihm gekommen ist, der seinem Wesen nach im Himmel ist (Joh. 3, 13). Nicht erst am Ende hat er die Taufe oder das Abendmahl gegeben, sondern schon viel früher am Anfang seiner Tätigkeit hat er hiervon geredet (Joh. 3 und 6). Nicht erst der Auf-

erstandene hat den Jüngern die Aussicht eröffnet, daß er allezeit bei ihnen sein würde, sondern von Anfang an gab er ihnen sein göttliches Wesen kund. Nicht erst am Ende, sondern schon zu Beginn seiner Laufbahn hat er von seiner Auferstehung geredet (Joh. 2, 19 ff.). Der aufmerksame Leser wird diese Beispiele leicht vermehren können.

Aber nichts wäre so unberechtigt, als auf Grund dessen Johannes zum Verfasser eines „Lehrgedichtes" zu machen. Wir müssen ihm, der soviel Einzelnes aus Jesu Leben weiß, glauben, daß solche Anknüpfungspunkte vorhanden waren, und wir können es ihm lebhaft nachfühlen, wie er zu seinem Vorgehen kam. Für das eine wie das andere ist lehrreich die von Johannes auf das Abendmahl bezogene Rede Jesu vom himmlischen Brot, Joh. 6.

Es ist immer das nämliche Verfahren. Die religiöse Erkenntnis, die Johannes im Verkehr mit dem himmlischen Herrn erworben, verlegt er zurück, indem er sie wiederfindet in früheren Aussprüchen und Taten des Herrn. Er versteht und deutet Jesu geschichtliche Worte und Taten im Licht seiner letzten Offenbarung, er versteht die Geschichte rein religiös. Und so weit geht er hierin, daß er die historische Form der Aussprüche Jesu ruhig umprägt in die Formen seiner eigenen religiösen Rede, wie das Evangelium im Vergleich mit den Briefen es unwiderleglich zeigt. Was er an der Brust des Menschensohnes gehört, das war sein geworden und das hatte er erst ganz verstanden in den Formen, die seine Seele fand im Verkehr mit dem erhöhten „wahrhaftigen Gott". In diesen Formen drückte er es daher aus.

Vom Standpunkt des Historikers aus kann man das beklagen. Und doch wird auch der Historiker Johannes für sein Verfahren Dank wissen. Erst durch ihn wird uns die ungeheure Geistesgröße des geschichtlichen Jesus anschaulich. Was immer in dreiviertel Jahrhundert die Herzen im Verkehr mit ihrem himmlischen Herrn, unter gewaltigen und erschütternden Offenbarungen seines Geistes erlebt und empfunden hatten, für einen Augenzeugen war es nicht zu groß oder zu gewaltig, als daß er es nicht abzugslos in den geschichtlichen Worten und Werken Jesu hätte unterbringen können. So gewaltig groß ist der historische Jesus gewesen, so Himmel und Erde umspannend sind seine Worte gewesen. „Du hast Worte ewigen Lebens" läßt Johannes Petrus sprechen. — Wir wissen, daß

Xenophon die Worte des Sokrates treuer überliefert hat als Plato, und doch wird uns erst aus Plato die Größe des Sokrates deutlich. Hätte Goethe statt Eckermann einen Plato zum Amanuensis gehabt, wir wüßten weniger vom Dichtergreise — und doch so unendlich viel mehr!

Das Evangelium des Johannes ist die historische Apologie des religiösen Christusglaubens für alle Zeiten, denn es zeigt uns, daß der Christus der religiösen Erfahrung kein anderer ist als der Christus der Geschichte. Der Mann, der das behauptet hat, war mehr als ein anderer Mensch in der Lage, es zu beweisen. Und er hat es bewiesen.

Das ist die weltgeschichtliche Bedeutung, die das Johannesevangelium gehabt hat. Der spekulativen Christologie des Kerinth trat die johanneische Christuskontemplation entgegen, die religiöse Erfahrung rang mit der Logik, der abstrakten Metaphysik vertrat die Geschichte den Weg. Dem dialektischen Spiel mit zwei Prinzipien warf die Religion im Bund mit der Geschichte ihre Macht entgegen. Das verdanken wir dem Johannesevangelium.

Johannes hat uns das Wesen Christi erkennen gelehrt. Er hat den Menschen Jesus gekannt und er hat das Wirken des himmlischen Herrn erlebt, und er hat dieses wie jenen anschauend, rezipierend, sinnend, erfaßt mit seiner Kontemplation. Und das Resultat war: „Das Wort ward Fleisch, und wir sahen seine Herrlichkeit als eines Eingeborenen vom Vater, voll von Gnade und Wahrheit.“ Johannes hat uns den geschichtlichen Christus gerettet, dadurch, daß er uns sein göttliches Wesen erkennen lehrte.

3.

Aber Johannes stand in seinem Alter in einer neuen Zeit. Die Welt war auch in die Kirche eingezogen; mit wirklichen Menschen hatte man es zu tun, sie waren klein und strebten ihre Kleinheit zu behalten und doch groß zu werden durch das Christentum. Die Theorie fing an, an die Stelle der Praxis zu treten, Worte sollten die Taten ersetzen. Man fing an, in das Weite zu gehen und kam doch nicht zum Ziel. Schlagwörter wie die Autorität des „Geistes“ oder die „Gerechtigkeit“ scheinen im Schwung gewesen zu sein.

Wie verhielt sich Johannes dem gegenüber? Sein erster Brief beantwortet uns diese Frage. Er hat die tiefsten Motive der Religion auf einen einfachen Ausdruck gebracht, er hat eine große Reduktion

innerhalb der überkommenen Vorstellungen vorgenommen. Und er hat diese Reduktion mit der Betonung der Autorität der überkommenen positiven Lehrformen verknüpft. Hierdurch hat er den Übergang zu der altkatholischen Auffassung des Christentums angebahnt.

Gemeinschaft mit Gott und seinem Sohn Jesus Christus ist das Christentum (1. Joh. 1, 3). Ein dauernder Zustand ist es also, der in uns hergestellt wird durch die Einwohnung Gottes in uns im Geist. Damit sind wir in die Sphäre Gottes oder der Liebe versetzt, denn Gott ist Liebe. Wir erkennen nun diese Liebe im Glauben (4, 7. 16; 5, 20), und wir lieben den wieder, der uns zuerst geliebt hat; aber wer ihn wirklich liebt, der liebt auch die Brüder (4, 11 f. 20 f.; 2, 9 ff.; Joh. 21, 15 ff.). Das ist es um die Gemeinschaft mit Gott, so bleibt er in uns, und wir bleiben in ihm, hat er uns doch von seinem Geist gegeben (1. Joh. 4, 13).

Das ist es also. Eine Gemeinschaft hat Gott hergestellt mit uns, indem er in uns bleibt und wir in ihm bleiben. Wir sind dauernd in die Zone seiner Liebe versetzt. Die unvergebbare Sünde zum Tode ist dadurch ausgeschlossen, wenn auch die einzelnen Sündentaten immer wieder erstehen, für die wir durch Christus Vergebung finden (1. Joh. 3, 6; 1, 6; 2, 6; 5, 16. 17; 1, 7 f.; 2, 1 f.). Wir leben ein Leben des Glaubens und der Liebe. Nun muß aber der Glaube rechter Glaube und die Liebe tatkräftige Liebe sein.

Wann sind sie das? Jetzt tritt eine überraschende Wendung ein. Es gilt das alte „Gebot“ oder „die Lehre Christi“ einhalten. Zweierlei faßt diese in sich, den Glauben oder das Bekenntnis, daß Jesus der Sohn Gottes ist, und die Liebe untereinander (1. Joh. 2, 7; 2. Joh. 9 f.; 1. Joh. 3, 23; 4, 15; 2, 20 ff.). Johannes setzt mit aller Deutlichkeit eine formulierte Lehre oder Satzung voraus, die die Leser genau kennen, zu der sie sich bekannt und auf die sie sich verpflichtet haben. Es ist jener urchristliche „Katechismus“, den Hebr. 6, 1. 2 beschreibt und aus dem 1. Kor. 15, 3. 4 ein größeres Bruchstück mitteilt. Ich kann mich auf Näheres hier nicht einlassen.

Die Ansicht des Johannes scheint mir hiernach ganz klar zu sein. Man würde sie völlig mißverstehen, wenn man ihn in altkatholischer Weise lehren ließe: man muß fürwahrhalten bzw. tun, was die Glaubensregel oder die „beiden Wege“ vorschreiben. Seine Meinung ist vielmehr die, wer in der Gemeinschaft Gottes steht,

der glaubt vermöge dieser Gemeinschaft oder des Geistes in ihm nichts anderes, als was er bei seiner Taufe bekannt hat, und er tut nichts anderes aus jener Gemeinschaft hervor, als was der ethischen Norm, die er empfangen hat, gemäß ist.

Von innen heraus, aus der Gemeinschaft Gottes und seiner Geistsalbung quellen der Glaube und die Liebe. Aber was Gott so innerlich in uns wirkt, das kann nur übereinkommen mit dem Gebot, der Lehre, die er gegeben hat. Es ist ein falscher Geist, der zu einer anderen Überzeugung führt als zu der, daß Jesus als der Christ im Fleisch gekommen (1. Joh. 4, 1—3). Und es ist ein falscher nichtiger Glaube, der den Menschen in seinem Sündenstand beharren läßt (1. Joh. 3, 3—6). Die gute Tat darf im Christenleben nicht fehlen: „Kinder, niemand soll euch betrügen: wer die Gerechtigkeit tut, der ist gerecht" (3, 7). Das alles hat Analogien in der sonstigen apostolischen Lehre. Man vergleiche etwa 1. Kor. 12, 3: „niemand, der im Geist Gottes spricht, sagt: ein Fluch Jesus, und niemand kann sagen: ein Herr Jesus außer in heiligem Geist", oder Gal. 5, 6 πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, oder die Rechtfertigungslehre des Jakobus (Jak. 2, 20—26) usw. Es ist aber weder richtig, das Evangelium des Paulus einfach seiner Rechtfertigungstheorie gleichzusetzen, noch auch gar diese als formellen Ausdruck der neutestamentlichen Gesamtanschauung zu verstehen.

Das muß hier gesagt werden, um jenen johanneischen Gedanken ihren Platz im Rahmen der neutestamentlichen Gesamtverkündigung zu sichern. Aber andrerseits darf nicht verkannt werden, daß die johanneische Formulierung doch wieder ein relativ neues Moment in der geschichtlichen Entwicklung darbietet.

In einem Doppelten liegt das Neue. Der Geist war die große Gabe der Christenheit. In wunderbaren Gedanken und Taten offenbarte er sich. Paulus hat das Wirken des Geistes zu konzentrieren begonnen: in der evangelischen Verkündigung wird seine Kraft wirksam und offenbar. Johannes faßt es noch genauer: die Gemeinschaft Gottes mit uns ist das Werk des Geistes, zu einer dauernden Lebensgemeinschaft geht der Geist in uns ein, er wirkt in uns den Glauben und die Liebe, das ist sein Wesen. Aus der chaotischen Vielheit von Geistwirkungen und Geistgaben hat sich ein fester Kern herauskristallisiert, der Geist wirkt den

Glauben und die Liebe in uns, er stellt ein bleibendes Leben der Gemeinschaft mit Gott in uns her. Das Ungeordnete, Sporadische, Paradoxe, Sprunghafte, Plötzliche am Wirken des Geistes ist abgestreift. Er wird zum Prinzip eines dauernden Lebens mit Gott. Man wird hierin die Weisheit des großen Kirchenmannes bewundern müssen. Was er wollte, war notwendig, denn es ist notwendig, wenn das Menschenleben wunderbar erhöht werden soll, daß das Wunderbare zur Regel dieses Lebens werde.

Man kann diese Tat des Johannes — wie des Paulus vor ihm — etwa vergleichen mit jenen Entdeckungen der Neuzeit, die den sporadisch aufzuckenden Blitz in eine dauernd wirkende und dienende Kraft verwandelten. Aus den vielen Wundern des Geistes wurde das Wunder der bleibenden Gemeinschaft mit Gott.

Und nun der zweite Punkt. Dem dauernden Leben im Geist entspricht es, daß dauernde feste Normen für dies Leben angesetzt werden. Man erkennt bestimmte Formeln an, die den Inhalt des Lebens aus dem Geist umschreiben und festlegen. Ein Glaube oder eine Liebe, die aus dem Geist stammen, haben diesen bestimmten Inhalt, diese bestimmte Richtung. Auch dieser Fortschritt war innerlich notwendig, einerseits weil das Denken und Wollen im heiligen Geist regelmäßig diesen Formen entsprach, andrerseits weil unter der Flagge des Geistes fremde unchristliche Gedanken und Tendenzen in der Christenheit ihren Einzug hielten.

Seinen Charakter als Kirchenmann hat Johannes bewährt, indem er diese Notwendigkeit erkannte und ihr gemäß bestimmt und sicher handelte. Dieser Mann weltumspannender Visionen und in das Wesen eindringender Kontemplation hat eine tiefe Abneigung gegen alles Phrasenhafte und Erkünstelte, gegen alles Halbe und Wesenlose gehabt. Weil er in der Wirklichkeit der Dinge lebte, hat er es auch vermocht, kurz, bestimmt und klar zu sagen, was es um das Wesen dieser Dinge ist, wer sie hat und wer sie nicht hat. Die Energie des Donnerssohnes finden wir wieder in der Energie der Betonung der *παλαιὰ ἐντολή* als der einzigen Wahrheit. Und die Innerlichkeit dieses kontemplativen Genies begegnet uns wieder, indem die Gemeinschaft mit Gott — nicht die *ἐντολή* — der Grund des bleibenden neuen Lebens ist.

Was er gewollt, hat seine Früchte getragen. Zu Beginn einer

ungeheuren geistigen Krisis in der Kirche (der Gnostizismus) hat er klar und scharf festgelegt, was Christentum ist und was nicht. Er hat die konkreten Mittel angegeben, mit denen dieser Kampf zu führen war. Er hat dadurch den Sieg der Kirche über die Gnosis angebahnt. Aber freilich er hat auch — ohne seine Schuld — dem altkatholischen Christentum mit seiner nova lex, dem Moralismus des Lebens und dem Intellektualismus des Assensusglaubens die Bahn eröffnet.

Zwei Welten hat Johannes gekannt und er hat sie unerbittlich streng voneinander unterschieden, diese vergängliche Welt und die ewige Welt des Geistes und seiner Gemeinschaft; „Die Welt vergeht mit ihrer Lust, wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit." Wer glaubt, der hat das ewige Leben, „wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet". Nun gehören aber zu der vergänglichen Welt die Irrlehrer, die Jesus nicht als den Christus anerkennen, und wer zur ewigen Welt gehört, bleibt dem kirchlichen Bekenntnis treu. Das ist der johanneische Gedanke, der Geist ist der Inhalt, der aber seine notwendige Form am Bekenntnis hat. Aber hart neben diesem Gedanken liegt seine Umkehrung: die Annahme des Bekenntnisses verbürgt die Zugehörigkeit zu der ewigen Welt. Neben dem evangelischen Kirchengedanken liegt der katholische. Die Idee von den zwei Welten oder auch zwei Reichen ist beides, echt evangelisch und echt katholisch. Sie ist ersteres, wenn man an die Differenz des Geistes im Buchstaben denkt, sie ist letzteres, wenn man bei dem Buchstaben und der Formel stehen bleibt. Johannes selbst steht auf der ersten Linie, aber man begreift es, wie von seinen Gedanken her man von der ersten auf die zweite Linie geraten konnte. Auch hierin kommt seine Stellung zwischen zwei Zeitaltern zum Ausdruck. Der Dualismus zwischen Gottesgeist und Weltgeist wird zum Dualismus zwischen Bekenntnisgläubigen und Häretikern, äußerlich und „sichtbar" fängt der Unterschied zwischen beiden Welten an zu werden.

Wir haben damit — nach religionsgeschichtlicher Methode — die geschichtliche Stellung des Johannes festzustellen versucht. Die Echtheit der unter dem Namen des Johannes gehenden Schriften wurde dabei vorausgesetzt, aber ich meine, daß die Methode der Untersuchung zur Bestätigung jener Voraussetzung sich als fruchtbar erwiesen haben wird.

Kuß und Kanon.[1])

Die Mehrzahl der Briefe des Neuen Testamentes ist an Gemeinden gerichtet. Daraus ergibt sich, daß sie zur Vorlesung in dem gemeinsamen Gottesdienst bestimmt waren. Paulus schreibt an die Kolosser: „Grüßet die Brüder in Laodikäa und den Nymphas und die Gemeinde in seinem Hause; und wenn der Brief bei euch gelesen sein wird, so machet, daß er auch in der Gemeinde der Laodikäer gelesen werde, und daß auch ihr den von Laodikäa (zu euch kommenden) leset“ (Kol. 4, 15. 16). Diese Worte zeigen uns in anschaulicher Weise, wie die Sendschreiben der Apostel von Gemeinde zu Gemeinde wandern, um in den Gemeindeversammlungen verlesen zu werden. Dabei ist es geblieben. Als etwa ein halbes Jahrhundert, nachdem Paulus seine Briefe nach Korinth gerichtet hatte, der römische Presbyter Klemens einen Brief an die Gemeinde zu Korinth sendet, kann er voraussetzen, daß sie mit dem ersten Korintherbriefe durchaus vertraut ist. In ähnlicher Weise erinnert der Märtyrer Polykarp in seinem Briefe an die Philipper diese Gemeinde daran, was Paulus ihr geschrieben habe. Zirkularschreiben wie das des Jakobus, der erste Petrus- oder der sog. Epheserbrief, die sich an die Gemeinden größerer Landesteile richten, konnten ja auf keine andere Weise diesen bekannt gemacht werden, als indem sie zu gottesdienstlicher Vorlesung kamen.

Wie man das Alte Testament im Gottesdienst vorlas, wie dann

[1]) Aus der „Reformation“ 1904, S. 801 ff.

die Evangelien zu öffentlicher Verlesung gelangten, so sind auch die Briefe des Neuen Testamentes vorgelesen worden.

Heilige Schriften, die zum Kanon der Kirche gehörten, waren nach der alten Anschauung solche, die man im öffentlichen Gottesdienst verlas. Eine Schrift von dieser Verlesung ausschließen, hieß sie als apokryph erklären.

Wir wissen, daß die alte Christenheit zwei Gottesdienste am Sonntage abhielt. Der erste hatte es mit der Schriftlesung und Predigt zu tun. Am Abend dagegen versammelte man sich zu einem Beisammensein, dessen Mittelpunkt eine Wiederholung der Mahlzeit bildete, die Jesus am letzten Abende vor seinem Tode begangen hatte. In anschaulicher Weise lehrt uns der 1. Korintherbrief des Paulus eine solche Abendversammlung kennen. Von einem doppelten Gottesdienst redet auch der berühmte Brief des Plinius an Trajan. Derselbe wird aber auch durch die bekannte Verleumdung der Christen, als feierten sie nächtliche schändliche Orgien, bestätigt.

Die Gründe, warum später die Abendmahlsfeier mit den Vormittagsgottesdiensten verbunden wurde, dürften ebenfalls in jenen Verleumdungen zu suchen sein. Diese Vereinigung war jedenfalls schon in weiteren Kreisen der Christenheit Brauch, als um 150 Justin der Märtyrer seine große Bittschrift zugunsten der Christen an den Kaiser richtete, in der er auch eine Schilderung des christlichen Gottesdienstes entwirft. Man feierte nun das „Abendmahl“ am Morgen. Der Name blieb als Erinnerung an „die Nacht, da er verraten ward“, aber das „Abendmahl“ hörte auf ein „Mahl“ zu sein und am „Abend“ begangen zu werden. Man kann dies — zumal ersteres — im sozial-religiösen Interesse beklagen, aber es fehlt uns an den Kräften, das Alte wiederherzustellen. Betont man den „stiftungsmäßigen“ Charakter der Abendmahlsfeier etwa im Interesse des gemeinsamen Kelches, so läge es wohl näher, an die aufgezeigte doppelte Differenz unseres „Abendmahls“ von dem ursprünglichen zu denken. Doch das nur nebenbei.

Wir dürfen uns den Gottesdienst und die Bräuche der urchristlichen Gemeinden nicht allzu formlos denken. Indem man auf das Vorbild der Synagoge angewiesen war, ergaben sich von Anfang an feste Ordnungen. Aus dem ersten Korintherbrief sieht man, daß Paulus auf diese Ordnung Gewicht gelegt hat, und daß er sich

bemüht, auch die ekstatischen Elemente der Gemeinde, Zungenredner und Propheten, einer gewissen Ordnung zu unterwerfen. — Die Frage ist daher geschichtlich wohl berechtigt, wann denn die Briefe der Apostel zur Verlesung gekommen sind, im Morgen- oder im Abendgottesdienst? Der Märtyrer Justin schreibt: „Die Memoiren der Apostel (d. h. die Evangelien) oder die Schriften der Propheten werden gelesen, soweit die Zeit reicht.“ Der Leser vermißt hier eine Erwähnung der Episteln. Ist das Zufall oder schimmert hier etwa noch eine ältere Ordnung durch, die die Epistelverlesung an dem Vormittag nicht kannte?

Zu Ende von fünf neutestamentlichen Briefen begegnet uns die Ermahnung, sich zu küssen mit „heiligem Kuß“ oder mit „Liebeskuß“ (1. Kor. 16, 20; 2. Kor. 13, 12; Röm. 16, 16; 1. Thess. 5, 26; 1. Petr. 5, 14). Was hat dieser Kuß zu bedeuten? Es ist klar, daß es sich nicht um eine sentimentale Phrase handeln kann, auch nicht darum, daß etwa zufällig in gesteigerter Stimmung einzelne sich, nachdem sie den Brief gehört haben, zu küssen angetrieben fühlen. So wie die Mahnung dasteht, richtet sie sich an alle Hörer des betreffenden Briefes. Von ihnen allen wird erwartet, daß sie es tun werden. Findet nun die Verlesung der Briefe im Gottesdienst statt, so wird jedermann erwarten, daß der Kuß irgendwie mit dem Gottesdienst in Zusammenhang steht.

Läßt sich solch ein Zusammenhang erweisen? Durch die ganze alte Kirche geht der Gebrauch, daß die eigentliche Abendmahlsfeier mit einem Kuß der Kommunikanten untereinander eröffnet wird. Es ist verständlich, daß auch dieser Kuß mitverwandt wurde zur Verleumdung des christlichen Gottesdienstes, zumal des Abendgottesdienstes. Und es ist auch nicht unbegreiflich, daß, als die Kirche alle, auch die einander ganz fremden Bewohner von Stadt und Land in sich vereinigte, dieser Kuß eine Einschränkung erfuhr: Die Kleriker küssen den Bischof, die Männer die Männer, die Frauen die Frauen. In späteren Zeiten schwindet die Sitte naturgemäß, heute kommt der Kuß nach empfangenem Abendmahl wohl hier und da unter Familiengliedern vor. Aber die Zähigkeit, mit der jene Sitte durch die Jahrhunderte sich gehalten hat, ist ein Beweis ihres Alters. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß sie schon in der neutestamentlichen Zeit vorhanden war. Dann aber haben wir das,

was wir suchen, den gottesdienstlichen Kuß. Das ist der Kuß, zu dem am Ende der neutestamentlichen Briefe aufgefordert wird. Dann aber ist die Folgerung nicht zu umgehen, daß die Briefe im Abendmahlsgottesdienst vor der Abendmahlsfeier vorgelesen worden sind. So gewinnt die Aufforderung zum „heiligen Kuß" ihren richtigen Sinn. Darauf rechnet der Briefschreiber, daß in jener Abendversammlung, in der Gottesdienst und Geselligkeit zusammenflossen, sein Brief zur Verlesung kommt, daß er dazu dient, die Herzen vorzubereiten auf den Empfang des Herrn, den sie im Abendmahl erwarten.

Das ist der Zusammenhang von Kuß und Kanongeschichte, wenn ich recht sehe. Die dargelegte Auffassung gewinnt eine interessante Bestätigung durch zwei weitere Beobachtungen. Am Ende des ersten Korintherbriefes gleich nach dem Wort vom Kuß heißt es: „Wenn jemand nicht liebt den Herrn, der sei ein Fluch. Marana tha (d. h. Herr komme, so ist wohl abzuteilen, und nicht: Maran atha, was hieße: Der Herr ist gekommen, ist da)! Die Gnade unseres Herrn Jesu sei mit euch." Wir wissen nun seit der Wiederauffindung jenes uralten Handbüchleins, das „die Lehre der zwölf Apostel" heißt, daß dieses Marana tha ein Bestandteil der ältesten Abendmahlsliturgie ist. Folglich hat Paulus an dieser Stelle die Aufforderung zum Abendmahlskuß mit einem Zitat aus der Abendmahlsliturgie verbunden. Dadurch wird es erst recht einleuchtend, daß er erwartet, daß dieser sein Brief unmittelbar vor der Abendmahlsfeier gelesen werden wird.

Noch eins. Das letzte Buch der Bibel schließt mit den Worten: „Komm, Herr Jesu! Die Gnade des Herrn Jesu sei mit allen!" (Offbg. 22, 20. 21.) Wie man sieht, haben beide Sätze ihre fast völlig entsprechende Parallele bei Paulus. Wir werden daher mit der Beobachtung nicht irre gehen, daß auch dieses Buch mit einer Formel schließt, die auf seine Bestimmung im Abendgottesdienst vor der Abendmahlsfeier verlesen zu werden, hinweist.

Damit scheint die Frage, die uns beschäftigte, gelöst zu sein. Der Abendmahlskuß am Ende verschiedener neutestamentlicher Briefe beweist, daß diese Briefe bestimmt waren zur Verlesung im Abendgottesdienst.

In den christlichen Gemeinden hat man zunächst fraglos in

den Vormittagsgottesdiensten das Alte Testament gelesen. Dann sind die Evangelien in diesen Gottesdienst gezogen worden. Die Brücke von den Propheten, die man von Anfang an las, zu ihnen wurde durch die oft gebrauchte Kombination von Weissagung und Erfüllung hergestellt. Dagegen sind die Briefe zunächst im Abendgottesdienst gelesen worden, gemäß ihrer ursprünglichen Bestimmung.

Der Beweis hierfür liegt darin, daß, wie wir sehen, Justin noch nichts weiß von der Verlesung der Briefe am Morgen. Als nun aber die Abendgottesdienste der heidnischen Verleumdung geopfert werden mußten, mußten die neutestamentlichen Briefe, die sich inzwischen eine feste Autoritätsstellung in der ganzen Kirche erobert hatten, natürlich auch den Vormittag für sich beanspruchen. Feste Nachrichten hierüber besitzen wir indessen, soweit ich sehe, nicht. —

Das ist ein kleines Bruchstück aus einer großen Geschichte. Es mag dem Leser zeigen, wie auch das Kleine und Geringfügige genau beobachtet, zu interessanten Ergebnissen führen kann.

Über das Reden der Frauen in den apostolischen Gemeinden.[1]

Es ist in den letzten Jahren viel verhandelt worden über das „Frauenrecht", öffentlich redend aufzutreten. Es ist wohl verständlich, daß man in christlich gesinnten Kreisen daran alsbald die Frage geschlossen hat, ob denn Frauen auch in religiösen Versammlungen und Meetings, ob vielleicht gar im öffentlichen Gottesdienst das Wort ergreifen dürfen. Nicht immer waren Takt und Kenntnisse, die in dieser Diskussion zutage traten, einwandsfrei. Auch solche, die des Lateinischen minder kundig waren, brauchten gern das Schlagwort: „Mulier taceat in ecclesia" und meinten, daß damit alles gesagt sei, was erforderlich wäre zur Beantwortung jener Frage. Und selbst sehr gelehrte Leute scheinen bisweilen zu denken, mit jenem Zitat den Meisterschuß abgegeben zu haben.

Es ist gewiß nicht zu verwundern, daß dies Verfahren wenig Erfolg gehabt hat. Man pflegt auf der anderen Seite sich auf die neue Stellung zu berufen, die das Christentum den Frauen gebracht hat und mit Berufung auf diese — nicht minder tumultuarisch — die Wünsche, die man hegt, als „biblisch begründet" zu bezeichnen.

Gewiß hat das Christentum der Frau eine neue Stellung erobert. Möchte dies bei den Anhängerinnen der „Frauenbewegung" kräftiger beherzigt werden, als oft geschieht! Was verdanken doch

---

[1]) Deutsch-Evangelisches Jahrbuch 1900, S. 19 ff.

die Frauen als Frauen dem Sohn der Maria und dem großen unverehelichten Apostel, der so manches scharfe Wort der Kritik gegen sie gerichtet! Maria und Maria Magdalena, Maria und Martha, Priscilla und Phöbe, Lydia und Tabitha. Man braucht die Namen nur zu nennen und eine lange Reihe ehrwürdiger und heiliger Nachfolgerinnen dieser Gestalten bietet sich dem die Geschichte durchmusternden Blick dar. Mancher dieser Namen ist noch heute eng verbunden mit Werken christlicher Frauenliebe und Barmherzigkeit.

Aber zu Beginn der neutestamentlichen Geschichte steht auch der tiefsinnige Satz zu lesen: „Maria aber bewahrt diese Worte, sie bewegend in ihrem Herzen“ (Luk. 2, 19). So war die „Mutter mit dem Schwert im Herzen“, die „Gebenedeite unter den Frauen“. Klingt dies Wort von dem ruhigen Bewahren und Erwägen der großen Tatsachen der Geschichte nicht wie ein Motto für die weltgeschichtliche Stellung der Frau als der Mutter und der Erzieherin des heranwachsenden Geschlechts? Wollte Gott, daß es unserem Volke nie an solchen Frauen fehlte, die innerlich *diese* „*Frauenbewegung*“ erleben und so die Hüterinnen und Verwalterinnen der großen Güter werden, die Gott im Tatendrang der Geschichte unserem Volke werden läßt! Nur dann kann eine Jugend unter uns erwachsen, die Verständnis und Pietät hat für den Quell der „Überlieferung und Gnade“, in dem ein gesundes Geschlecht immer wieder baden muß.

Wollen wir doch dieser innerlichen Bewegung der Frauen in den Kämpfen des Tages nicht vergessen. Auch sie und gerade sie ist eine Gabe, die das Christentum der Frau gebracht hat. Schon die römische Frau durfte häusliche Opferhandlungen verrichten. Wieviel reicher und herrlicher ist doch die Opfergabe, die das christliche Weib in ihrem Hause darbringen kann und soll!

Indem aber die Frau diese neue geschichtliche Stellung empfängt, ist auch das Verhältnis des Mannes zu seinem Weibe wie zum Weibe überhaupt in ein ganz neues Licht gerückt, das der vorchristlichen Welt fremd war. Demosthenes schreibt einmal — echt hellenisch —: „Hetären haben wir zum Vergnügen, Kebsweiber zur Pflege des Leibes, Weiber, um Kinder zu gebären und als treue Wächterinnen des Hauswesens.“ Also das Weib ist, kurz gesagt, die Sklavin des Mannes. Sie dient seinem Amüsement, der Be-

friedigung des geschlechtlichen Bedürfnisses, der Hervorbringung seiner Nachkommenschaft und der Oberaufsicht über sein Haus. Auch die Korinther haben in einem Brief, den man aus dem 1. Korintherbrief mehrfach wiederherstellen kann, Paulus schreiben können: „Die Speisen sind für den Leib da und der Leib für die Speisen. Und der Leib ist auch für den Geschlechtsgenuß (Hurerei) da" (1. Kor. 6, 13).

Man fühlt etwas von dem Rauschen eines weltgeschichtlichen Fortschrittes, wenn man diesen Gedanken einfach einige Bibelstellen gegenüberstellt: „Der Mann ist das Haupt des Weibes, wie auch Christus das Haupt der Gemeinde ist, er der Retter des Leibes. Aber wie die Gemeinde sich unterordnet Christo, so auch die Weiber ihren Männern in allem. Ihr Männer, liebt eure Weiber wie auch Christus die Gemeinde geliebt hat und hat sich selbst hingegeben für sie, damit er sie heilige durch Reinigung mit dem Wasserbad im Wort" (Eph. 5, 23—26). Desgleichen 1. Petr. 3, 18, wo die Frauen zur Unterwerfung unter ihre Männer ermahnt werden, „damit, wenn auch einige dem Wort ungehorsam sind, sie durch den Wandel ihrer Weiber, ohne Wort, gewonnen werden dadurch, daß sie euren in Furcht heiligen Wandel sehen". Das sind freilich Frauen, deren Schmuck „der verborgene Mensch des Herzens ist in der Unvergänglichkeit eines sanften und ruhigen Geistes, was vor Gott von höchstem Wert ist" (V. 4). Die christliche Frau vermag auf diesem Wege auch ihren heidnischen Mann zu „heiligen", wie Paulus sagt (1. Kor. 7, 14. 16). Wem fällt hier nicht als geschichtliche Erläuterung dieser Gedanken die Geschichte der Monica ein, der Gattin des Patricius, der Mutter Augustins?

Man lese aus diesen Stellen nicht nur die „Unterordnung" heraus, — sie steht da und kein christliches Haus ist unter normalen Verhältnissen ohne sie denkbar — man beachte auch die innere Macht, den geistigen Einfluß, der der Frau beigelegt wird, und vor allem die Pflicht der Liebe und Hingabe des Mannes an sein Weib, einer Liebe, die ihr Vorbild hat an Christi schrankenloser, sich selbst vergessender Liebe zu seiner Gemeinde. „Desgleichen ihr Männer, wohnet mit Vernunft mit dem weiblichen Werkzeug, als dem schwächeren, ihm Ehre erweisend, die ihr auch (nur) Miterben der Gnade des Lebens seid, damit eure (gemeinsamen) Gebete nicht ge-

hemmt werden" (1. Petr. 3, 7). Die natürlichen Unterschiede bleiben, aber nicht soll der Mann mit brutaler Gewalt dieselben ausbeuten, sondern in der zarten Rücksicht heiliger Liebe mit ihnen rechnen, sie schonen. In der höchsten Beziehung des Daseins, vor Gott, stehen Mann und Weib auf einer Stufe. Sie haben dieselbe Gnade empfangen, vor Gott und in Christo sind sie einander gleich; sie haben so wenig Vorzüge voreinander wie die Juden vor den Griechen. Die eine Uniform Jesu Christi bekleidet sie alle als eine „neue Kreatur": „ihr habt Christum angezogen, nicht ist ein Jude oder Hellene da, nicht ist da ein Knecht oder ein Freier, nicht ist da Mann oder Weib, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus" (Gal. 3, 28).

Wir scheinen von unserem eigentlichen Thema weit abgekommen zu sein. Das ist aber nur Schein. Es wird sich gleich zeigen, daß die obigen Bemerkungen notwendig waren.

Eine der Hauptstellen des Neuen Testamentes, die für unsere Frage in Betracht kommen, ist 1. Kor. 11, 2—16. Unter den vielen Fragen, die die erregte und unruhige korinthische Gemeinde beschäftigten, befand sich auch eine Frauenfrage. Um den angeführten Abschnitt — ich bitte den Leser und die Leserin, ihn genau zu lesen — zu verstehen, muß vorausgeschickt werden, daß nach der griechischen Sitte, die der Apostel also anerkennt und auch früher und anderwärts anerkannt hat, die Männer unbedeckten Hauptes vor die Gottheit traten, während die Weiber verschleierten Hauptes in dem Tempel, wie überhaupt in der Öffentlichkeit sich zeigten. Das war eine Sitte, wie sie also auch in christlichen Kreisen in Geltung blieb. Wie überhaupt die älteste Kirche, so war besonders die Gemeinde von Korinth reich ausgerüstet, mit besonderen wunderbaren Geistesgaben (Charismen). Der Geist kommt über die einzelnen, ihnen wunderbare Einsicht und Erkenntnis oder auch die Kräfte, Kranke zu heilen und andere Wunder zu verrichten, mitteilend. Alle diese Gaben dienen aber dem Bau der Gemeinde und nicht zunächst dem eigenen Heil. Wir haben auf diese wunderbaren Erscheinungen hier nicht weiter einzugehen (s. bes. 1. Kor. 12, 4 ff.). Zu diesen Geistgaben gehörten auch die prophetische Rede, d. h. die Rede, durch die Gott spricht, sowie die Gabe des Gebetes, es mochte das Gebet der Zungenredner oder das gemeinverständliche öffentliche Gebet sein (1. Kor. 14, 15).

Waren nun Mann und Weib religiös auf die gleiche Stufe gestellt, so ist es verständlich, daß nicht nur Männer, sondern ebenso auch Frauen jene Erregungen und Wirkungen des heiligen Geistes empfingen. Das hatte schon der Prophet Joël in Aussicht gestellt (3, 1). Es war nun aber selbstverständlich, daß, wenn Gott einer Frau diese Gaben seines Geistes schenkte, sie dieselben brauchen durfte und sollte. Also konnte und durfte die Frau reden. Wollte man dies aber etwa nur auf enge private Zirkel beschränken, so ist das eine wunderliche und durch nichts zu empfehlende Einschränkung. Wie sollte man darauf kommen, wo Gott selbst durch ein Weib redet und reden will, dieser das Wort abzuschneiden oder es auf häusliche Versammlungen zu beschränken? Als die Prophetin Hanna das Jesuskind im Tempel erblickt hatte, da sprach sie dort von ihm „zu allen, die warteten auf Erlösung Jerusalems“ (Luk. 2, 36. 38). Das geschah doch sicher nicht, indem sie die einzelnen in ihre Zelle zog, oder es ihnen ins Ohr flüsterte, sondern genau so öffentlich, wie unmittelbar vorher Simeon seine Weissagung ausgesprochen hatte.

Wenn wir sonach an unserer Stelle 1. Kor. 11, 5 lesen: „Jedes Weib, das betet oder weissagt,“ so liegt schlechterdings kein Grund vor, dies auf private Versammlungen zu beziehen. Es ist ein schwerer exegetischer Fehler, wenn man die andersartige Stelle 1. Kor. 14, 34 hier einmengt und dann sagt: Dort ist der Frau die Rede verboten, hier ist die Rede derselben vorausgesetzt, also ist dort an öffentliche, hier an private Versammlungen zu denken. Nichts an der Stelle weist auf diese Beschränkung. Ja die Streitfrage, wie sie in Korinth diskutiert wurde, widersprach direkt dieser Auffassung.

Was wollten die emanzipationslustigen Prophetinnen in Korinth? Kein Wort deutet an, daß sie um das Recht der öffentlichen Rede kämpften. Dies war ihnen durch die Geistesgabe von Gott selbst geschenkt. Der Gegensatz war ein anderer. In Erwägung dessen, daß Gott auch ihnen seine Wundergaben geschenkt, wollten sie nun auch unbedeckten Hauptes wie die Männer vor die Gemeinde treten. Das war ein Verstoß gegen die herrschende Sitte. Dem widersetzten sich Glieder der korinthischen Gemeinde und mit ihnen Paulus. Eine Frage der Sitte, nicht eine Glaubensfrage lag vor. Die Frau soll bei öffentlichem Auftreten — der Sitte gemäß — verschleierten Hauptes erscheinen. Sie soll dadurch die Zugehörigkeit zu ihrem

Mann und die Abhängigkeit von ihm zum Ausdruck bringen. Das verlangt die Naturordnung: „Deshalb soll das Weib eine Macht über sich haben, nämlich um der (die Naturordnung aufrecht erhaltenden) Engel willen" (11, 10). Das wird der Sinn dieses vielbesprochenen Verses sein. Tut sie das nicht, so verstößt sie gegen Sitte und Ordnung, sie beleidigt ihr Haupt, den Mann, indem sie sich benimmt wie eine Dirne; da ziehe man nur die Konsequenz und schere ihr die Haare ab, wie man es mit Ehebrecherinnen zu tun pflegte (V. 5. 6. 15).

So lag die Kontroverse. Gegen die Sitte erhob sich die korinthische Frauenemanzipation. Der Schleier war das Symbol der Abhängigkeit vom Mann. Also fort mit dem Schleier! Sind doch Mann wie Weib in Christo dasselbe, stehen in ihm auf der gleichen Stufe (V. 11). Und um die Ausübung einer Gabe, die Christus gegeben, handelt es sich! Wie wunderlich wäre es, wenn dieser Streit lediglich darauf abzielte, daß die Frau, die in ihrem Hause eine Eingebung empfängt, sich sofort zu ihrer Kundgebung den Schleier vorbinden sollte?

So wenig aber dies der Fall sein kann, so wenig kann unserer Stelle irgendwie eine Einschränkung der Berechtigung der Frau zur öffentlichen Rede entnommen werden. Nur das ist verlangt, daß sie sich anständig benimmt bei solchem Auftreten, daß sie nicht ihren Mann dadurch entehrt.

Die Sitten wechseln im Lauf der geschichtlichen Entwicklung. Wir verlangen heute nicht mehr nach dem Schleier. Aber gibt es nicht einen ungewobenen Schleier zarter Rücksicht, heiliger Zucht und kann nicht auch dieser abgeworfen werden? Ist nicht auch so Entehrung des Mannes, Verletzung der Unterordnung denkbar? Ich meine, die Emanzipationsbewegung in Korinth in den fünfziger Jahren des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung gibt auch uns wieder zu denken! Und dann, ist es wirklich nur der Drang „heiligen Geistes", der unsere Frauen und Mädchen auf die Rednerbühne treibt? Doch davon wird weiter unten noch zu reden sein.

Noch eins will hier bemerkt sein. Es handelt sich zunächst an unserer Stelle nur um verheiratete Frauen, aber wir werden doch befugt sein, der Stelle auch für die unverheirateten eine Lebensregel zu entnehmen. Wie wir vom unverehelichten Mann mit Recht ver-

langen, daß er ein Leben führt, das ihn seiner künftigen Gattin würdig erhält oder daß er in jedem Weib das Geschlecht seiner künftigen Gattin oder der Frauen seiner Geschlechtsgenossen ehrt und achtet: so wird es doch nicht als unbillig erscheinen dürfen, wenn wir dieselbe Forderung auch der Jungfrau — der jungen wie der alternden — gegenüber geltend machen.

Es ist ein schwieriger und nicht selten schillernder Begriff, auf den unsere Stelle uns hinwies, der Begriff der Sitte. Aber wer imstande ist, die oberflächlichen Bräuche und Moden seiner Zeit von den Sitten als den Hüterinnen der Sittlichkeit zu unterscheiden, der wird die Berechtigung des apostolischen Urteils nicht antasten wollen. Jede Sitte will sein und gilt als Ausdruck einer inneren Stellung im Unterschied von den Manipulationen des Brauches und der äußerlichen Form der Mode. Die Sitte des Grußes bezeugt meine Achtung dem Gegrüßten gegenüber, ob Hutabziehen und ob bis zur Brust oder bis zum Knie, ob senkrecht in die Höhe oder horizontal vor sich hin — das ist Brauch und Mode. So bringt auch die Sitte im Verkehr der Geschlechter eine innere Stellung zum Ausdruck, mag Brauch und Mode den Schleier abgetan oder beibehalten haben. Die Formen, in denen das Weib seine naturordnungsgemäße Abhängigkeit von ihrem Mann betätigt, sind dem zeitgeschichtlichen Wandel unterworfen, aber würde nicht ein Stück inneren Lebens, ein Stück Sitte und christlicher Sittlichkeit uns verloren gehen, wenn jene innere Stellung, gleich gut durch welche äußere Formen, abgetan würde? Verlören wirklich nur die Männer etwas dabei und nicht auch die Frauen?

Ich glaube, wir haben Grund dazu, die praktische Weisheit des Apostels auch in den betrachteten Ausführungen anzuerkennen.

Also Paulus hat das Reden der Frauen nicht beanstandet. Und er hat es wieder beanstandet! Nicht irgendwo in einem weit abgelegenen, verborgenen Winkel seiner Schriften, sondern wieder in unserem 1. Korintherbrief ist das geschehen.

Das führt uns zu der zweiten Hauptstelle für unsere Frage. Sie steht 1. Kor. 14, 33—36. Es waren in Korinth Unordnungen vorgekommen, die daraus erwuchsen, daß die Begeisterten in zu großer Zahl das Wort begehrten. Der Apostel bestimmt nun, daß zwei oder

drei Propheten und zwei oder höchstens drei Zungenredner in einer Versammlung sollen reden dürfen. Und zwar soll der prophetische Redner schweigen, wenn einem anderen, der dabei sitzt, eine Eingebung zuteil geworden ist. Der Apostel erklärt es dabei für möglich, daß nach und nach alle als Propheten zum Wort kommen (V. 28—33).

Nun sind aber die zwei oder drei Propheten, die das Wort ergreifen dürfen, gegenübergestellt „den anderen", welche Urteil und Kritik an der prophetischen Rede üben sollen. Ein halbes Jahrhundert später war diese Kritik der prophetischen Rede als Sünde wider den heiligen Geist auf das schärfste verpönt (Lehre der zwölf Apostel 11, 7). Paulus hat zu dieser Kritik direkt aufgefordert, nicht ohne vor einem Übermaß zu warnen. Das wollen die Worte 1. Thess. 5, 19—21 besagen: „Löschet den Geist nicht aus, die Prophetie verachtet nicht, prüfet aber alles, behaltet das Gute" (vgl. hierzu Jesu Mahnung Matth. 7, 15—23). Wie an diesen Stellen alle Gemeindeglieder zu solcher Prüfung aufgefordert werden, so wird man auch in der Korintherstelle die „anderen" nicht auf die übrigen Propheten, sondern auf die Gesamtheit der Gemeindeglieder zu beziehen haben. Alle können weissagen, natürlich nicht an demselben Tage, sondern allmählich und nacheinander. Allen ist aber auch das Recht der Kritik, der Diskussion über das, was der Prophet vorbringt, gewährt. Und letzteres war um so notwendiger, als es doch nicht außerhalb des Bereiches des Denkbaren lag, daß solch ein Begeisterter ausrief: „ein Fluch Jesus" (1. Kor. 12, 3), oder daß er in seiner Rede über das Maß des innerlich im Glauben Erlebten hinausging (Röm. 12, 6) oder gar seine Stellung dazu mißbrauchte, „im Geiste redend" Geld für sich zu fordern oder sich ein Souper herrichten zu lassen (Apostellehre 11, 9—12), kurz, daß er ein „falscher Prophet" war (Matth. 7, 25).

Es dürfte, entgegen der Versabteilung in unseren Bibeln, die zweite Hälfte des 33. Verses im 14. Kap. des 1. Korintherbriefes zu dem folgenden 34. Vers zu ziehen sein. Dann sagt Paulus: „Wie in allen den Gemeinden der Heiligen sollen die Weiber (auch) in euren Versammlungen schweigen, denn nicht steht es ihnen zu, zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt (1. Mos. 3, 16). Wenn sie aber etwas erfahren wollen, so sollen sie daheim die Männer fragen, denn es ist unschicklich für

eine Frau, in der Versammlung zu reden. Oder ist etwa von euch das Wort Gottes ausgegangen, oder ist es zu euch allein gekommen?"

An dieser Stelle ist offenbar vorausgesetzt, daß es Frauen gab, die das begehrten oder ausübten, was Paulus hier verbietet. Die Prophetinnen wollten auftreten wie die Männer, die übrigen Frauen wollten den Prophetinnen nicht nachstehen. Das war die Frauenbewegung in Korinth.

Es ist nur die Frage, was Paulus an unserer Stelle verbietet. Wer mit einiger Zustimmung die vorangehenden Erörterungen über 1. Kor. 11 gelesen hat, wird darüber im Klaren sein, daß es sich hier unmöglich um ein Verbot des öffentlichen Redens überhaupt handeln kann. Denn das Recht der Frauen zu prophetischer Rede war ja an jener Stelle die Voraussetzung der ganzen Streitfrage. Dann bleibt nur eine Möglichkeit übrig. Und diese ergibt sich mit aller Deutlichkeit, wenn man beachtet, daß der Apostel den Frauen den Rat gibt, sich zu Hause durch Fragen bei ihren Männern zu unterrichten. Das ist es, worauf er sein Absehen richtet. Wie merkwürdig und unentsprechend wäre dieser Rat, wenn er wirklich sagen wollte: die Frauen sollen überhaupt nicht reden, also auch nicht weissagen in den Gemeinden! Warum sagt er denn nicht das, warum geht er an der Hauptsache vorüber und spitzt die allgemeine Regel vom Schweigen des Weibes in der Gemeinde zu dem Rat zu daheim ihre Männer zu befragen?

Zudem haben wir bereits gesehen, daß der Prophetin das Recht der Rede nicht aberkannt werden konnte. Ich meine daher, daß Paulus an der in Frage stehenden Stelle den Frauen verbietet, sich in der Gemeinde an der kritischen Erörterung der Prophetensprüche, an der Diskussion, die sich an diese knüpfte, zu beteiligen. So hat es dann einen guten Sinn, wenn er als Ersatz dafür auf die häusliche Erörterung der Fragen verweist. In dieser Beleuchtung belehrt uns die Stelle aber auch darüber, worin jenes „Beurteilen" der prophetischen Rede in der Hauptsache bestand. Es waren Fragen behufs tieferer Erfassung oder weiterer Beleuchtung und Begründung des Gehörten.

Die Frauenwelt hat zu allen Zeiten einen besonderen Sinn für die Persönlichkeit und das individuelle Leben der Virtuosen auf allen Gebieten gehabt. Es ist also durchaus verständlich, daß

auch die Korintherinnen Fragen und persönliche Erfahrungen an die Offenbarungen der prophetischen Virtuosen zu knüpfen fähig und willens waren. Und in dieser Auffassung wird man bestärkt, wenn man beachtet, daß die Mahnung des Paulus, daß der Redner abzubrechen habe, wenn einem anderen etwas offenbart wird, und daß alle womöglich weissagend auftreten sollen, voraussetzt, daß eine gewisse Monopolisierung der Rede durch besonders hervorragende Virtuosen derselben sich angebahnt zu haben scheint. Man begreift, daß das Verbot an die Frauen, sich an diesen Diskussionen zu beteiligen, mancherlei Gründe gehabt haben mag.

Wie nun aber? Der Apostel betont mit besonderer Energie, daß wie überall, so auch in Korinth das Mulier taceat in ecclesia gelten soll: kann man wirklich diese Mahnung dahin verengen, daß den Frauen nur die Beteiligung an der Diskussion untersagt sein sollte? Ich glaube nicht, daß man diese Frage unbedingt bejahen darf. In dem gegebenen Zusammenhang handelt es sich freilich, wie die Worte des Apostels zeigen, um diese Absicht. Aber als Mittel, diese Absicht eindrücklich zu machen, verwendet der Apostel einen allgemein gültigen Grundsatz: Die Frauen sollen in der Diskussion nicht das Wort nehmen, denn sie sollen überhaupt nicht öffentlich reden.

Das will Paulus sagen. Es ist das eine wohlverständliche Argumentation. Aber geraten wir jetzt nicht in den flagrantesten Widerspruch zu dem, was wir der Stelle des 11. Kapitels entnahmen? Ich denke nicht. Für die Regel Mulier taceat in ecclesia gab es eine Ausnahme, die so selbstverständlich war, daß ihre Erwähnung unnütz erschien, die von keiner Seite her bestritten wurde: Wenn Gott selbst durch eine Offenbarung das Weib zur Rede auffordert und bestimmt, dann sind natürlich alle menschlichen Ordnungen aufgehoben. An die Prophetin denkt der Apostel im 14. Kapitel gar nicht. Daß für sie die Sitte, daß das Weib in öffentlicher Versammlung schweigen soll, außer Kraft gesetzt ist, bedarf keiner Erwähnung, denn Gott selbst hat das getan. Wie aber die Prophetin sich der Sitte durch Verschleierung bei dem Reden unterworfen hat, so bleibt für die übrigen Frauen, die etwa Lust verspürten, wenigstens bei der Diskussion etwas zu sagen, ohne von Gott dazu angetrieben zu sein, die Sitte — zu schweigen — in Kraft.

Es ist von Interesse, zu beobachten, wie auch hier wieder der Apostel den Gedanken einer christlichen Sitte in Anwendung bringt: So halten es die Christen allenthalben, also auch ihr Korinther, die ihr weder Anfang noch Ende der Christenheit repräsentiert (V. 33. 36)!

Mit der Besprechung der beiden Stellen des 1. Korintherbriefes ist, im Grunde genommen, alles gesagt, was der Schrift über unsere Frage entnommen werden kann. Wir können das Resultat in einige Sätze zusammenfassen: 1. Das Weib, das vom Geiste Gottes wunderbar mit den Gnadengaben der Weissagung oder des Gebets ausgerüstet wurde, soll und darf öffentlich reden, indem Gott sie dazu ausgerüstet hat und antreibt. 2. Aber sie soll die Schranken der Zucht und Sitte, insonderheit im Hinblick auf die Stellung zu ihrem Manne, einhalten. 3. Dem Verlangen, auch ohne solche Gnadengaben das Wort zu nehmen, etwa zur Diskussion über Prophetensprüche, ist zu steuern, denn die gemeinchristliche Sitte schreibt dem Weibe Schweigen in öffentlicher Versammlung vor.

Daß wir hiermit die Anschauung des apostolischen Zeitalters richtig wiedergegeben haben, möge im folgenden durch einen kurzen geschichtlichen Umblick seine Bestätigung empfangen.

1. Tim. 2, 11—12 lesen wir: „Eine Frau soll in der Stille lernen in aller Unterwürfigkeit. Zu lehren aber gestatte ich einer Frau nicht, auch nicht ihren Mann zu beherrschen, sondern sie soll sich ruhig halten.“ Diese Stelle bringt uns nichts Neues. Sie gibt in knappen Strichen das Bild der Ehefrau, wie es dem Apostel und der Christenheit seiner Tage als Ideal vorschwebt. Dasselbe ist aber nur auf häusliche Verhältnisse beschränkt und gewährt daher keine Auskunft über die uns beschäftigende Frage. Wollte man übrigens unserer Stelle ein besonderes religiöses Gewicht dadurch anhängen, daß man die Erwähnung der apostolischen Autorität im 7. Verse sich auch auf diese Verordnung erstrecken ließe, so wird das nicht richtig sein, da der 7. Vers offenbar zurückblickt auf das Evangelium des Apostels, von dem V. 5 und 6 reden.

Wie wenig mechanisch man aber das Verbot, zu „lehren“, in jener Zeit auffaßte, zeigt recht deutlich Apg. 18, 26: Priscilla und Aquila nehmen Apollos zu sich und legen ihm genauer die

Wahrheiten der Offenbarung dar. Gewiß hat die bedeutende Frau — deren Name doch nicht zufällig in der Regel vor dem ihres Mannes stehen wird — auch bei diesen Belehrungen das Beste getan, sonst wäre sie doch überhaupt nicht dabei erwähnt worden.

Nicht lange, nachdem Paulus den 1. Korintherbrief verfaßt, weilte er zu Cäsarea im Hause des Philippus als Gast. Sein Reisemarschall Lukas hat offenbar das gastliche Haus auszeichnen wollen, indem er erwähnt, daß vier Töchter des Philippus „weissagende Jungfrauen“ waren (Apostelgesch. 21, 9). Und noch um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts wurde dieser Mädchen mit hoher Auszeichnung gedacht (Eusebius Kirchengesch. III, 37, 1; 32). Kein Wort weist darauf hin, daß diese Prophetinnen ihre Gabe nur im Hause gebraucht haben.

In der Offbg. 2, 20 wird in dem Schreiben an die Gemeinde von Thyatira dem Vorsteher derselben vorgehalten: „Aber ich habe wider dich, daß du gewähren läßt dein (so ist hier zu lesen) Weib Jesabel, die sich eine Prophetin nennt und verführt meine Knechte, zu huren und Götzenopferfleisch zu essen.“ Nicht daß sie als Prophetin lehrt, wird dieser Frau zum Vorwurf gemacht, sondern daß sie eine falsche Prophetin ist, die ihre Anhänger die „Tiefen Satans“ erkennen ließ (V. 24). Aus dem Urteil über diese Pseudoprophetin erwächst also unserem Verständnis von 1. Kor. 11 eine direkte Bestätigung.

Die Anschauung von der durch Frauen ausgeübten Prophetie stellt aber nicht etwa eine Errungenschaft der neutestamentlichen Offenbarungsstufe dar. Wie überhaupt das Alte Testament in der Wertschätzung des Weibes dem Christentum vorangegangen ist, so ist ihm auch der Gedanke, daß Gottes Geist auch Frauen zu seinen besonderen Organen erwählen kann, nicht fremd. Ich erinnere nur an die erste der großen Marien der biblischen Geschichte, an Mirjam, die Schwester des Mose, die „Prophetin“ und Dichterin (2. Mose 5, 20 f.). Sie hat mit Aaron zusammen ihr Prophetenrecht selbst wider ihren großen Bruder geltend zu machen versucht (4. Mose 12, 2). Wir gedenken der „Prophetin“ Debora (Richt. 4, 4), der „Prophetin“ Hulda (2. Kön. 22, 14), der „klugen Frau“, durch deren Eingreifen das Schicksal des Seba entschieden wird (2. Sam. 20, 16. 22). Vor allem will die Weissagung Joel 3, 1 ff. hervor-

gehoben werden, nach der „eure Söhne und eure Töchter weissagen werden,“ ja selbst Sklavinnen den Geist des Herrn empfangem sollen. Nirgends ist hier die Öffentlichkeit der Rede ängstlich ausgeschlossen. Die Frau, die Gottes Gedanken empfing und aussprach, durfte selbstverständlich allen und überall diese Offenbarungen bringen.

Eine Gestalt wie die der Hanna fällt daher aus dem Rahmen der alttestamentlichen Anschauung nicht heraus. Und für die ältesten Christen, die in alttestamentlichen Gedanken und Worten lebten und webten, konnte daher das prophetische Weib nichts Befremdliches haben. Die komplizierteren Kulturverhältnisse brachten freilich auch Probleme hervor, wie wir sie in Korinth kennen gelernt haben.

Sollte nun etwa ein Zeitpunkt in der weiteren altchristlichen Entwicklung aufgezeigt werden können, wo man plötzlich von dieser Auffassung zurücktrat? Solange in der Kirche der „Geist“ sich in Wunderkräften wirksam erwies, ist es keinem Menschen in den Sinn gekommen, die prophetische Rede der Frauen zu beschränken oder zu verbieten. Erst als dieser Geist verdächtig wurde — er war in der Tat nicht mehr so wie einst wirksam —, kommt die Auffassung auf, die der Frau unter allen Umständen die öffentliche Rede verweigert. Und selbst dann noch — ich erinnere nur an die weissagenden Mägde des 17. Jahrhunderts und an die vorsichtigen Urteile, die selbst ein Spener und Francke diesem Unfug gegenüber abgaben — wird diese Auffassung durchbrochen, sobald ein Weib den Eindruck zu erzwingen vermag, daß sie aus Gottes Geist hervor Neues zu sagen habe.

Aber, es ist merkwürdig, wenn das geschieht, so geschieht es immer unter dem Eindruck, daß der prophetische Geist diese Frau bewegt. So mächtig ist die Nachwirkung der geschichtlichen Lage in der biblischen Zeit, die wir kennen gelernt haben.

Zur Veranschaulichung seien einige Beispiele aus der Geschichte der alten Kirche angeführt.

Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts erhebt sich in der Kirche eine große Reformbewegung. Man berief sich auf die Verheißung des „Geistes“ in dem Johannesevangelium. Die Zeit des Geistes soll nun anbrechen, der Geist wird der Kirche wieder die Gnadengaben, besonders die Prophetie — diese Gaben waren im

Absterben begriffen — bringen (Montanismus). Es war kein Zufall, sondern geschichtlich wohl begründet, daß zwei Frauen, ekstatisch begabte Prophetinnen (Maximilla und Priska), alsbald mit unter die Führer der Bewegung kamen. Die Kirche hat geschwankt in ihrem Urteil über diese Reformation. Das ist nach Lage der Dinge wohl verständlich. Aber als sie zu einem Urteil kam, da gab man die Formel aus, „daß ein Prophet nicht in Ekstase sprechen dürfe“. Man verwarf die ganze Weise der Prophetie als Schwarmgeisterei. Aber auch scharfe Kritiker kamen nicht auf den Gedanken, das Reden der Frauen insbesondere zu verurteilen. Man ließ die Töchter des Philippus und eine gewisse Ammia in Philadelphia ausdrücklich als Prophetinnen gelten, man verwarf die Prophetie einer Maximilla und Priska nur deshalb — gerade so wie den Propheten Montanus —, weil sie in Raserei der Seele, in Ekstase geschehen und daher falsche Prophetie sei (s. Miltiades bei Eusebius, Kirchengesch. V, 17).

Daß Männer und ebenso Weiber Gnadengaben des göttlichen Geistes empfangen, erkannte man um dieselbe Zeit auch in kirchlichen Kreisen ausdrücklich an (z. B. Justin, Dialog 88). Ein theologischer Hochstapler, wie der Gnostiker Markus, konnte es wagen, zu seinen Anhängerinnen zu sagen: Öffne deinen Mund und sprich was du willst, du wirst weissagen“ (Irenäus, Gegen die Häresien I, 13, 3).

Ja noch viel später, im zweiten Viertel des dritten Jahrhunderts, tritt in Kappadocien eine „Prophetin“ auf, die wilde Ekstase mit strenger Askese verband und Anhang fand. Sie vollzog auch die Taufe und nahm die Weihung der Abendmahlselemente vor, dabei sich freier Gebete bedienend (s. den Brief des Firmilian in Cyprians Briefbuch 75, 10). Dies war aber uraltes Prophetenrecht (Apostellehre 10, 7). Warum wird diese Frau verworfen? Und womit widerlegt sie ihr Kritiker? Etwa mit dem Mulier taceat in ecclesia? Nein damit, daß sie ein liederliches Weib gewesen sei, das junge Kleriker verführte und den Teufel hatte. Nicht weil sie ein Weib war, sondern weil sie eine falsche Prophetin war, wird sie verworfen.

Und in noch viel späterer Zeit, als das Reden prophetischer Frauen kaum mehr eine „Frage“ war, wagte man auch in kirchenrechtlicher Darstellung nicht über die neutestamentliche Linie, wie

sie von älteren kirchenrechtlichen Schriften vorgezeichnet war, hinauszugehen. Man erkennt weissagende Frauen ausdrücklich an. Aber die biblischen Prophetinnen „haben sich nicht wider ihre Männer erhoben, sondern haben ein schickliches Maß eingehalten". „Wenn also unter euch ein Mann oder ein Weib ist, ja auch ein Weib und Teil hat an einer solchen Gnadengabe, so übe er sie in Demut aus, damit Gott an ihm Wohlgefallen habe" (Apostol. Konstitutionen VIII, 2). Die Möglichkeit charismatischer Begabung des Weibes und somit auch der prophetischen Rede steht also auch jetzt noch — in der Theorie wenigstens — fest.

Es hat außer der prophetischen Rede wohl von alters her noch ein Gebiet gegeben, auf dem das Recht der Frau zum Lehren unbestritten war, nämlich die Missionspredigt. Von Priscilla, der Gattin des Aquila war die Rede. Denkt man daran, wie streng das Frauengemach für fremde Männer geschlossen war, so werden — wie es heute in Indien geschieht — Frauen wohl nicht selten die christliche „Lehre ohne Verleumdung in die Frauengemächer" getragen haben (Clem. Strom. III, 6, 53). Missionarinnen, wie jene Thekla, die nach einem alten christlichen Roman, die Freundin und Mitarbeiterin des Paulus war, mag es nicht ganz selten gegeben haben.

Aber auf der anderen Seite hält man mit derselben Festigkeit darauf, daß es unweibliche Vermessenheit sei, wenn eine Frau öffentlich redet und lehrt (Tertullian, Über die Taufe 17. Über die Präskription der Häretiker 41). Die Schärfe, mit der Tertullian wider das „Lehren und Disputieren" der Weiber zu Felde zieht, beweist, daß auch zu seiner Zeit noch derartige Versuche von den Frauen gemacht worden sind. Immer mehr wird das Verbot zum Gesetz (s. z. B. Chrysostomus zu 1. Kor. 14, 34). Nicht um eine Sitte, die nach ethischen Gesichtspunkten und Bedürfnissen zu beurteilen ist, handelt es sich, sondern um ein Stück eines vermeintlichen „göttlichen Kirchenrechtes". Das heißt, die apostolische Mahnung wird immer äußerlicher und unevangelischer aufgefaßt, ungefähr so, wie man noch heute mit dem oft erwähnten Satz von der Mulier umgeht, als wäre er ein Paragraph aus einem göttlichen Gesetzbuch. Erkannte man dabei auch in der Theorie weibliche Prophetinnen als möglich an, so hatte das doch für die Praxis keine Bedeutung,

da man überhaupt nicht mehr willens war, in jener Zeit Propheten — männliche oder weibliche — aufkommen zu lassen.

Es ist merkwürdig, wie auch in diesem, damals ziemlich weit an die Peripherie des Interesses gerückten Punkt Luther mit sicherem Takt das Mißverständnis der Verordnung des Paulus hinwegzuräumen verstanden hat. Nicht eigentlich als ein Gesetz sieht er 1. Kor. 14 an, sondern als eine innerlich wohl zu begründende Sitte. Zum Predigen gehört Stimme, Aussprache, Gedächtnis. Daher sind die Männer dazu geschickter, „dieweil einem Mann viel mehr zu reden eignet und gebühret und auch dazu geschickter ist" (Erlanger Ausg. 1. Aufl. Bd. 28, 50). Erst dann, wenn sich kein Mann fände zu predigen, „möchte dann ein Weib auftreten und den anderen predigen aufs beste, so sie könnte; sonst aber nicht" (Bd. 12, 347; 28, 51). Das Predigtamt ist also der Frau versagt. Im übrigen läßt Luther der Frau das Recht der häuslichen Unterweisung: „sonst mögen sie wohl mitbeten, -singen, -loben und Amen sprechen und daheim lesen und sich untereinander lehren, vermahnen, trösten, auch die Schrift auslegen, das beste sie immer können" (Bd. 31, 223).

Doch ich breche ab. Die geschichtliche Frage, die wir uns gestellt haben, dürfte beantwortet sein. Ich habe mich dabei absichtlich des Dreinredens und des Anwendens auf unsere modernen Verhältnisse enthalten. Mögen andere, die dem praktischen Leben näher stehen, die Nutzanwendungen ziehen.

Nur einige wenige Bemerkungen über die Grundsätze, nach denen das geschehen könnte, mögen mir noch gestattet werden. Nach dem Neuen Testament soll also die Frau nicht öffentlich reden, lehren oder predigen. Das, was wir unter „Predigt" verstehen, besaßen jene Gemeinden ja erst in beschränktem Maße. Trotzdem wird unser Satz sich auf der Linie des Gedankens des Paulus halten. Dagegen steht dem Weibe, das Gott durch die besondere Geistesgabe, durch ein Charisma, zur prophetischen Rede ausrüstet und beruft, selbstverständlich die öffentliche Rede zu.

Die große Frage, die sich vor allem hinsichtlich der praktischen Anwendung dieses Gedankens erhebt, ist nun die: haben wir noch Charismen, und wenn diese Frage zu verneinen ist, besitzen wir

einen Ersatz für dieselben, der die Anwendung des Gedankens der Redefreiheit auf die Frauen unserer Zeit rechtfertigt?

Nun ist es ja klar, daß die wunderbare Geistausrüstung den Gemeinden unserer Tage abhanden gekommen ist. Das ist nicht erst jetzt geschehen, sondern bald nach dem Aufhören des apostolischen Zeitalters. Wir haben nicht mehr wunderbar inspirierte Propheten oder die Wunderkräfte der Krankenheilung. Wir sollen nun nicht so tun, als wären wir an diesem Mangel schuld. Auch Selbstanklagen können heuchlerisch sein. Gott der Herr hat seinen Gemeinden diese heilige Schwungkraft ihrer Urzeit genommen. Anders wirkte der Geist in der Zeit der Gründung der Kirche, als während ihrer späteren Entwicklung. Aber es ist derselbe heilige Geist, der auch heute noch in den Gemeinden waltet. Und dieser Geist bewirkt, daß allen Bedürfnissen der Gemeinde je und je Genüge geschieht.

Steht dies fest, dürfen wir dann nicht, wenn auch mit manchem Vorbehalt, die Folgerung ziehen: also wird der Geist Gottes auch in unseren Tagen Kräfte und Gaben heranbilden, das zu behalten und auszuüben, was er in jener Urzeit der Kirche in ihr gebildet hat? Überall dort, wo der Geist Gottes mit seiner heiligen läuternden Macht mit einer besonders wuchtigen und kräftigen natürlichen Begabung zusammentrifft und diese durchdringt und in den Dienst Gottes zieht, da werden wir solch einen Ersatz für die charismatische Begabung der Urchristenheit annehmen. Oder dürfen wir in dem Mann, der der Prophet unseres Volkes geworden, in dem die unüberwindliche Energie und der Weitblick des Genius zum Mittel der Wirkung des göttlichen Geistes geworden waren, dürfen wir in Luther nicht etwas Prophetisches erblicken? Oder sind die Wunder der heiligen Liebe, die Gottes Geist durch besonders praktisch begabte Personen — etwa auf dem weiten Gebiet der inneren Mission — ausrichtet, sind die Betätigungen des Scharfblicks, der im Dienst Gottes die feinsten Zusammenhänge des religiösen Lebens erschaut — sind sie nicht als ein derartiger Ersatz für jene alten Charismen anzusehen?

Es ist nun selbstverständlich, daß auch Frauen derartige Talente und Gaben unter den Einwirkungen des heiligen Geistes zu besonderer Kraft und Macht in sich heranbilden können. Es ist ganz besonders das Gebiet der Liebestätigkeit, auf dem das geschehen ist.

Die Prophetinnen der Kirchengeschichte haben nicht viel zuwege gebracht. Die Dienerinnen der heiligen Liebe aber gehören zu den ehrwürdigsten Gestalten des Reiches Gottes. Ist man bereit, aus der Geschichte etwas zu lernen, so wird man an dieser Tatsache nicht vorübergehen dürfen. Sie weist uns die Bahn, auf der die weibliche Natur die ihr eignenden Kräfte am reichsten und fruchtbarsten verwenden kann. Das bedarf keiner Begründung, liegt doch diese Form des Dienstes dem natürlichsten Beruf des Weibes als Mutter am nächsten.

Ein weiter Wirkungskreis eröffnet sich hier auf den Gebieten der inneren und auch der äußeren Mission, der sozialen Frage und der Fragen der Vertretung der besonderen Interessen der Frauenwelt und der persönlichen Fürsorge für gefährdete oder gefallene Mitschwestern usw.

Aber was hat das alles mit dem Reden der Frauen zu schaffen?

Es ist einerseits klar, daß die bezeichneten Tätigkeiten zum Teil ohne ein Reden, wenn auch im engeren Kreise, schwer werden durchzuführen sein, etwa bei Missionarinnen oder Leiterinnen von Anstalten. Aber andrerseits leben wir in einem Zeitalter der Öffentlichkeit. Soll etwas geschehen, so muß darüber geredet werden. Es wird vielleicht zu viel geredet. Aber es ist nun einmal nicht anders. Die Arbeiterinnen aus den oben angeführten Gebieten werden kaum auf die Dauer dem entgehen können, über ihre Tätigkeit Bericht zu erstatten, Kongresse und Konferenzen zu besuchen, Referate zu erstatten und in die Debatten einzugreifen.

Das hat heute noch etwas Auffallendes. Als die ersten Mädchen am Billetschalter erschienen, fiel es auch auf. Wer beachtet sie heute noch? Ich glaube, es wird auch auf diesem Gebiet so gehen. Wenigstens hat sich das Urteil bei manchem während des letzten Dezenniums langsam aber sicher gewendet. Oder würde es wirklich von der Logik empfohlen, wenn wir den Frauen und Mädchen, denen wir die schwersten und wichtigsten Aufgaben anvertrauen, das Recht und die Fähigkeit absprechen, über ihre Erfahrungen und die aus diesen hervorgegangenen Anschauungen zu berichten?

Ich glaube, daß niemand bei ruhiger Überlegung bezweifeln wird, daß in einem Zeitalter der Öffentlichkeit einerseits, der regen

Mitarbeit der Frau auf den verschiedenen Gebieten der christlichen Liebesarbeit andrerseits, sowie des lebhaften Interesses für all die Probleme, die in dem Wort „Frauenfrage" zusammengefaßt sind, der Frau das Recht der öffentlichen Vertretung ihrer Ideen und Interessen nicht wohl versagt werden kann.

Es ist doch nur ein kindisches Mißverständnis in der Weise der Korintherinnen, wenn man hüben und drüben sich bisweilen so geberdet, als richtete sich das Interesse vor allem auf das Reden der Frau in der Öffentlichkeit. Das Reden ist ja nur eine Folge der ganzen Sachlage oder auch Mittel zum Zweck. Man kann das Reden nicht verbieten, solange man die Zwecke verwirklichen will und die Lage der Dinge nicht ändern kann. Wenn die Frauen wirklich etwas zu sagen haben, wenn die Sache und nicht das eitle persönliche Interesse sie zum Wort treibt, dann wird ihnen auf die Dauer niemand das Wort wehren können. Die Wucht der Tatsachen und der realen Interessen setzt sich durch und verwandelt nicht selten die Theorien in eine quantité négligeable.

Damit ist aber schon die Rede der Frau auf die Gebiete verwiesen, auf der der Frau von ihrer Eigenart die Arbeit angewiesen ist. Es ist ein altweibermäßiges Gerede, wenn man vom Eingreifen der Frauen in das kirchliche Leben eine Wandlung und Besserung der Verhältnisse erwartet. Und es ist eine weibische Übertreibung, wenn man von schrecklicher Steigerung des Daseinskampfes fabelt. Ich denke, die Naturordnung oder der in ihr wirksame Gott hat da durch die verschiedenen Anlagen der Geschlechter Schranken gezogen, die man mit allen „Prinzipien" nicht überhüpfen kann. Die Natur wird das Weib doch immer wieder auf seine weltgeschichtliche Mariabahn stellen — die Worte in ihrem Herzen zu bewegen und zu bewahren!

Das wird dem einen zu viel und dem anderen zu wenig sein. Die einen werden sagen: was geht uns überhaupt der alte Paulus an? und die anderen werden klagen: geschieht so dem Worte der Schrift sein Recht? Mit ersteren können wir nicht verhandeln, solange sie nicht verstehen, daß und wie die Gedanken des mächtigsten Mannes der apostolischen Zeit noch heute einer der kräftigsten Faktoren unseres geistigen und religiösen Lebens sind. Sie verstehen nicht geschichtlich zu denken.

Um so mehr interessiert uns die zweite Einrede. Denn in ihr kommt ein weitverbreitetes Mißverständnis der evangelischen Wahrheit zum Ausdruck. Man sieht ebenfalls ohne geschichtliches Verständnis die Schrift an wie ein heiliges Gesetzbuch, wie eine Summe vieler gleichstehender religiöser und moralischer Paragraphen. Und wenn man im gegebenen Moment einen dieser Paragraphen hersagt, dann handelt man „schriftgemäß“! Das ist der katholische Mißverstand unserer Frage; schon bei Tertullian begegnet er uns.

Wir dürfen hier von der Beziehung dieser Methode auf die Lehren der Kirche ganz absehen. Im Rahmen unseres Problemes will aber ein Doppeltes klar ausgesprochen sein. Die sittlichen Angaben und Vorschriften des Apostels tragen einerseits bleibenden religiösen, von dem Christentum schlechthin untrennbaren Charakter. So etwa die Forderung der Liebe, des Heiligungsstrebens oder auch der Unterordnung der Frau unter ihren Mann 2c. Sie haben aber andrerseits auch eine durch die besonderen Verhältnisse jener Zeit und ihrer Gemeinden, durch die damaligen Formen der Sitte und Kultur bedingte Prägung. Wenn jeder Hausvater in Korinth am Sonntag Geld in die Sparbüchse tun soll für die Kollekte für die Gemeinde zu Jerusalem (1. Kor. 16, 2), wenn die Teilnahme an den Götzenopfermahlzeiten oder überhaupt der Fleischgenuß unter bestimmte Regeln gestellt werden (1. Kor. 8, Röm. 14, 18), so haben diese und andere Anordnungen — man denke etwa an das Apostelkonzil, Apg. 15, 28 — als solche für uns keine Bedeutung mehr. Aber die Absicht, die ihnen zugrunde lag, nämlich zu heiliger selbstvergessender und opferwilliger Liebe zu mahnen, die wird ihre Autorität behaupten, solange es noch Christen gibt.

Sollte es in unserer besonderen Frage wirklich ganz anders stehen? Von der Forderung des Schleiers sehen wir alle ab. Müssen wir nicht auch zugestehen, daß Sitte, Brauch und Form in bezug auf das Leben und Auftreten der Frau sich in manchem Stück geändert haben? Und wenn man bereit ist, dem Rechnung zu tragen, verstößt man da wirklich gegen die Autorität des Apostels? Ich denke nicht! Wir stellen uns nicht über die Schrift, sondern unter sie.

Denn freilich soll es dabei bleiben, und wir halten darauf mit aller Energie, daß das Weib züchtig und sittsam in ihrem Auftreten die Ehre ihres Mannes wahrt und daß sie — die Hüterin der

guten Sitte — sich darunter beugt, was Sitte und Anstand ihrer Zeit fordern und gestatten. Und das ist es, was Paulus mit seinen Mahnungen will. Das wieder einzuschärfen und zu betonen ist ja der eigentliche Zweck dieser Seiten.

Aber die Dinge liegen eben vielfach nicht so einfach wie in den Tagen des Paulus. Wir werden daher in der Praxis des Lebens nach manchem Ausweg suchen müssen, der Paulus fremdartig erschienen wäre. Wie einfach wäre es doch, wenn man dem um die Zukunft seiner erwachsenen Tochter besorgten Vater mit Paulus einfach entgegenhalten könnte: „Mögen sie nur heiraten" (1. Kor. 7, 36)! Wären die Dinge heute so einfach, wie sie durch diesen Rat gekennzeichnet werden, dann hätten wir wohl kaum — die „Frauenfrage"! Und wenn wir sie hätten, würde sie sicher nicht viele so ernstlich beunruhigen.

Aber noch mehr! Es ist ja nicht unser Verlangen, daß die Frau die Kanzel besteigt und am Altar fungiert. Solange das Amt einen „ganzen Mann" fordert und solange Art und Natur der beiden Geschlechter so bleibt, wie sie ist, kann davon überhaupt nie die Rede sein. Sollte wirklich jemand derartiges verlangen, so müßte ihn eine kurze und nicht gerade besonders schwierige Überlegung von dem Utopischen seines Gedankens überzeugen. Das ist es aber doch, worauf wir 1. Kor. 14 heute zunächst anzuwenden haben. Wir wissen uns also im Einklang mit Paulus.

Doch man kann von der anderen Seite her einwenden: Mit 1. Kor. 14 habt ihr euch auseinandergesetzt. Was wird aber aus 1. Kor. 11? Dort soll ja die charismatische Frau reden, wozu also der eben ausgesprochene Vorbehalt? Allein daß die Charismen im strengen Sinn der Kirche der Jetztzeit fehlen, wurde schon gesagt. Ebenso aber verwiesen wir bereits darauf, daß die weibliche Natur immer am ehesten auf den Gebieten der Liebestätigkeit den ihrer sonderlichen Begabung entsprechenden Boden finden wird. Dann werden wir keinen Anlaß haben, die weibliche Rede sich über die bezeichneten Gebiete hinaus erstrecken zu lassen. Weder bedarf die Kirche der weiblichen Kräfte zu diesem Zweck, noch empfehlen sich diese durch ihre Anlage zu diesem Dienst, noch endlich würde die Sitte der Gegenwart ohne schwersten Anstoß daran vorüberkommen.

Auf 1. Kor. 11 kann man genau genommen doch nur fußen, wenn man eine wirkliche Prophetin im Vollsinn des Wortes aufzeigen kann. Sollte die Kirche einmal eine solche erhalten, dann brauchen wir nicht zu sorgen, daß sie sich Bahn machen wird. Aber einstweilen vermögen wir hierzu noch keine Aussichten zu erblicken.

Damit wollen wir aber diese allgemeineren Betrachtungen beschließen. Sie gehören nicht zu unserem Thema. Aber ich wollte mir doch einige Andeutungen gestatten, in welcher Richtung und Art eine praktische Nutzanwendung unseres geschichtlichen Resultates zu unternehmen wäre. Das Einzelne sei den Vertretern und Vertreterinnen der Praxis überlassen. Sollten unsere bescheidenen Ausführungen ihnen eine kleine Handreichung bieten können, so wäre ihr Zweck erreicht.

Warum verfolgte der römische Staat die Christen?[1]

Warum verfolgte der römische Staat die Christen?

Von den Tagen des Nero bis auf Diocletian haben Verfolgungen stattgefunden. Es handelt sich also nicht um einzelne Ausbrüche der Volkswut gegen die Christen, wie sie in der Geschichte der Mission nicht selten sind — wir denken etwa an die jüngsten Vorgänge in China —, es handelt sich um etwas anderes und mehr. Der römische Staat, der ein streng organisierter Rechtsstaat war, hat die Verfolgungen durch seine Organe geübt. Welche Gründe hatte er zu diesem Vorgehen?

Es scheint eine sehr einfache Antwort auf diese Frage zu geben, die Verfolgten haben sie nicht selten ausgesprochen: der Teufel befehdete die Wahrheit und stürmte mit seinem Haß wider das Gute an. Im populären Bewußtsein herrscht diese Antwort heute noch. Die Christenverfolgungen stellen den Kampf der Bosheit wider die Wahrheit dar.

Aber die Antwort genügt offenbar nicht. Niemals ist in der Geschichte der Haß oder die Negation allein das Motiv zu einer andauernden Tätigkeit. Es bedarf zur Tat der positiven Ziele. Man will, daß etwas sei, nicht nur, daß etwas nicht sei.

Das führt uns tiefer in unsere Frage hinein. Wir müssen

[1]) Aus dem Buch „Der Gang der Kirche, 7 kirchengeschichtl. Vorträge“, Verlag der Schriftenvertriebsanstalt G. m. b. H. in Berlin SW. 13. 1902.

die positiven Ziele der Christen und die positiven Ziele des römischen Weltreiches verstehen. Erst dann werden uns die Motive des großen weltgeschichtlichen Kampfes klar werden. Das Christentum ist in die Welt eingetreten als die Offenbarung Gottes und als ein neues durch diese Offenbarung gewirktes Leben. Jesus Christus übte die Herrschaft Gottes aus durch die Kraft des Geistes. Er ist der Herr. Die Herrschaft Gottes unterstellt die Menschen einem neuen sittlichen Ziele, dem Reiche Gottes. Gottes Herrschaft empfinden und bejahen heißt glauben. Das Ziel Gottes in seinem Leben erstreben, indem man die Mitmenschen zu diesem Ziele hin fördert, heißt lieben. Der Geist Gottes, der über die Seele kommt, gibt den Menschen wie den Glauben so die Liebe. Man hat von der Wirksamkeit des Geistes zunächst ein ungemein kräftiges und unmittelbares Empfinden gehabt und man erhoffte die Verwirklichung des Reiches Gottes für die nächste Zukunft in wunderbarer sinnenfälliger Kraft und Herrlichkeit. Die ältesten Christen waren vielfach Geistträger, Enthusiasten des heiligen Geistes; und sie waren in ihrer Mehrzahl Chiliasten, d. h. sie hofften auf die Nähe des Reiches Gottes mit seinen Wundern. Man kannte nur einen Herrn, Gott; man fühlte seine lebendige, kraftvolle Gegenwart durch die Macht des Geistes. Und man wußte nur von einer wertvollen Aufgabe, dem Dienst der Liebe für das Reich Gottes. „Dein Reich komme, dein Wille geschehe" — diese Worte drücken die neue Stellung der Seele aus. Der Welt war man gekreuzigt, und die Welt war einem selbst gekreuzigt.

So stand die Christenheit in der Welt da als ein „neues Geschlecht" von Menschen. Man hatte einen lebendigen Gott, der Geist, Tat und Kraft ist, und man hatte ein ewiges Reich, dem zu dienen die Aufgabe des Christen ist. Nicht auf die Betrachtung der obersten theoretischen Ideen richtete sich der religiöse Glaube, und nicht in der Verherrlichung und dem Dienste des römischen Imperiums erschöpfte sich die Tat.

Diese Bewegung ist in das römische Weltreich eingetreten. Sie hat eine ungeheure nie rastende Propaganda entfaltet — an Kühnheit und Planmäßigkeit können wenige Unternehmungen in der Geschichte mit ihr verglichen werden —, und der Beweis des Geistes und der Kraft folgte ihren Schritten.

Das römische Weltreich repräsentiert die damalige Kulturwelt. Alle Ideen und Ideale, alle Werte und Kräfte der alten Welt waren in ihm zusammengefaßt. Man hatte ein Recht geschaffen, das dem einzelnen seine Existenz garantierte. Man hatte die griechische Philosophie sich angeeignet, welche den Adel der einzelnen Seele zu erweisen schien. Rom hatte die Erbschaft Alexanders des Großen angetreten, die Verschmelzung hellenischer und orientalischer Bildung, und Rom hatte die Frucht der Kämpfe wider Karthago bewahrt, die semitische Betriebsamkeit war dem Rechtsstaate einverleibt.

Und diese ungeheure politische und geistige Macht stand seit den Tagen des Augustus im Zeichen der Restauration. Alle vorhandenen Kräfte sollten entfesselt werden, das Weltreich sollte die Kraft und Macht der Welt offenbaren. Allem Bedarf der Menschenseele sollte Genüge geschafft werden.

Das gilt vor allem von dem religiösen Gebiet. Eine ungeheure Sehnsucht geht durch die Welt. Mittel ohne Zahl schienen da zu sein, um sie zu befriedigen. Die Weisheit der griechischen Philosophen — sie mochten zum Genusse des Daseins oder zur Entsagung mahnen, sie mochten die Höhen der Ideen dem staunenden Blick enthüllen oder den Schleier der Resignation um die Götterbilder schlagen — fand begierige Schüler. Der vornehme Mann kam ohne seinen philosophischen Hauskaplan schwer aus. Die uralten Volkskulte wurden neu belebt. Die fremdartigen Gestalten orientalischer Gottheiten mit ihren strengen Übungen und mystischen Weihen fanden glühende Verehrer. Die Konventikel der Mysterien mit ihren Geheimlehren und Symbolen lockten die Frommen an.

Und das alles bildete eine Einheit. Die altmodische Superstition und die Umdeutungen der Aufklärer an den alten Göttergeschichten, Aberglaube und Unglaube, der Formalismus äußerlicher Kultusfrömmigkeit und die Innigkeit der Mystik, strenge Askese und perverse Sinnlichkeit, Resignation und Weltlust verbanden sich nicht nur in verschiedenen Kreisen und Menschen, sondern auch in denselben Richtungen und Persönlichkeiten.

So schien alles, was zum Leben gehörte, da zu sein. Und die Toleranz des Staates ließ jedem die Möglichkeit seinen Seelenbedarf zu decken, wie er wollte. Der Staat ließ dem Philosophen

und der Wissenschaft nicht minder als den Priestern oder den Schwindlern und Gewerbetreibenden der Religion freie Bahn. Im Grunde wollen doch alle dasselbe. So wachsen nebeneinander und miteinander heran der Synkretismus oder die Vermengung aller Religionen zur Weltreligion, die Mystik mit dem Symbolismus — alles in der Welt ist Zeichen des Ewigen — und die Aufklärung mit der Naturreligion und dem Naturrecht der Vernunft — alle positiven Formen der Religion und Sittlichkeit gelten nur, sofern sie vernünftig gedeutet werden können —.

Auf diesem Wege ist man fortgeschritten während der drei ersten christlichen Jahrhunderte. Es ist daher nicht wunderbar, daß ein römischer Kaiser auf der Höhe dieser Zeit in seinem Lararium die Bildsäulen „der heiligeren Seelen“, des Orpheus, Abraham, Alexanders des Großen, Apollonius' von Tyana und Christus' hat aufstellen lassen. Aber kurze Zeit vorher war auf Anregung einer Kaiserin aus derselben Familie durch einen didaktischen Roman in Apollonius von Tyana das Ideal des frommen Mannes verherrlicht worden. Er kennt die Weisheit des Orients und Okzidents. Aber er mahnt dringend zur Einhaltung des alten Götterdienstes. Alle Götter sind zu verehren, aber das schließt die Erkenntnis des einen Gottes nicht aus.

Aber die Toleranz des Staates hatte eine Schranke. Es war der römische Staat. Die Religion des antiken Menschen trug immer einen politischen Charakter an sich. Das gilt vor allem von Rom. Zum Staat gehörten Staatsgötter und Staatskulte. Ihnen dienen und sich ihnen unterwerfen ist Bürgerpflicht. Die Souveränität des Staates verlangt diese Unterwerfung. Wer sich dawider auflehnt, ist ein politischer Rebell.

Diese Gedanken spitzen sich auf das schärfste zu im römischen Kaiserkultus — wieviel Christenblut ist um seinetwillen geflossen. Der Inhaber der Souveränität hat die höchste und absolute Autorität, das ist der ursprüngliche Sinn der „Majestät“. Es gibt nichts über ihm, er ist ein Gott und als solcher zu verehren. Schon von Augustus hieß es: „ihm sei als dem gegenwärtigen und körperlichen Gott gläubige Devotion darzubringen.“ Der Lorbeerkranz um das Kaiserhaupt macht auf den Münzen allmählich Platz der Strahlenkrone. Von der Gottheit, Ewigkeit und

Majestät des Kaisers redete man, mochten die Träger dieser Titel selbst sich nun gläubig oder skeptisch zu ihnen verhalten.

Dieser Kultus ist mit den Jahren nur gewachsen. In unzweideutigster Weise drückte er das Bewußtsein aus, daß das römische Imperium das Höchste und Beste in der Welt, und daß das Höchste in der Welt das Höchste überhaupt sei. Man versteht es, daß die alten Christen in Rom Babel und in Nero den Antichrist erblicken konnten. — Die Staatsgötter und der göttliche Genius des Kaisers sind also Gegenstände des offiziellen Kultus. Ihnen zu opfern muß jeder Bürger bereit sein. Immer wieder ist diese Forderung auch den Christen gestellt worden.

Das römische Kaiserreich bewegte sich, so glänzend seine ersten Zeiten waren, doch allmählich in absteigender Linie. Äußere Feinde bedrängen die Grenzen, der ungeheure Organismus kommt ins Stocken, die wirtschaftliche Lage verschlimmert sich, die sozialen Nöte und Probleme kommen an die Tagesordnung, der Zweifel ungestillter Sehnsucht dringt in die unteren Volksschichten vor. — Wer diese Lage überschlägt, dem wird es nicht verwunderlich erscheinen, daß gerade die sogenannten „guten Kaiser" alle Kraft und Energie daransetzten, wie alle erhaltenden Elemente so auch die Staatsreligion zu kräftigen und zu sichern. „Zurück zur Vergangenheit!" lautet die Devise in sinkenden Zeiten; je dunkler die Zukunft, desto heller erstrahlt die Vergangenheit. Aber dies faßte in sich, daß gerade diese Kaiser sich auch der Christenfrage besonders ernst annehmen mußten. Nicht Bosheit leitete sie dabei, sondern die Pflicht und das Staatsinteresse. Auch Männer, die dem Christentum zunächst freundlich gegenüberstanden, sind auf diesem Wege zu Verfolgern geworden.

Das Christentum stand ja nicht still. Ohne Lärm und Geräusch drang es in stillem Siegesgang weiter und weiter vor. Schon um das Jahr 200 wird es nicht viel Berufsgattungen gegeben haben, in denen nicht auch Christen sich befanden. Im Heer und in den niedrigeren öffentlichen Ämtern, in den Kreisen des römischen Hochadels, wie an dem kaiserlichen Hof gab es bald Christen, deren Religionsstand wohlbekannt war. Die Quantität wuchs und auch die Qualität blieb — trotz aller Verweltlichung, die unvermeidlich war — im wesentlichen dieselbe.

Durch letzteres war aber bedingt, daß die Scheidewand zwischen Kirche und Welt, mochte man in der Kirche auch von ihr schweigen oder das Christentum laut als staatserhaltende Macht preisen, das die guten Kaiser daher immer geschützt hätten, fortbestand. Ja die geschichtliche Entwicklung bewirkte es, daß die Scheidewand nur fester, greifbarer, sichtbarer wurde.

Es hatte eine Weile über scheinen können, als wenn das Christentum selbst von der großen synkretistischen Religionsbewegung der Zeit in ihren Strudel hinab gezogen werden würde. Die große Bewegung des christlichen Gnostizismus ist nichts anderes, als die Anwendung des religiösen Synkretismus, der Mystik und der religionsphilosophischen Aufklärung der Zeit auf das Christentum. Das Christentum dieser Kreise war ein großes Religionssystem, in dem Jesus Christus und die babylonischen Weltenhimmel mit ihren Planetengeistern und Äonen, die an den Toren der verschiedenen Welten Wache halten, die Mysterien und heiligen Weihen sich mit philosophischer Aufklärung verbanden. Dieses Christentum hätte sich mit dem Heidentum zur Not vertragen können. Aber nach schwerem Kampf ist gegen Ende des zweiten Jahrhunderts der Gnostizismus überwunden worden. Und aus diesem Kampf ging die Kirche hervor mit dem Ertrage fester Lebensformen. Dem Geist, der bisher frei gewaltet hatte und nicht selten in wüsten Enthusiasmus ausgeartet war, stellte man als feste Quelle und Norm der Wahrheit die Schrift und den alten Gemeindeglauben der Glaubensregel entgegen, samt dem bischöflichen Amt als dem Repräsentanten und Garanten dieser Wahrheit. Es gab jetzt eine Kirchenlehre, und die Kirche fing an Lehrkirche zu werden. Es gab ein Lehramt und ein geordnetes kirchliches Gemeinwesen.

Man versteht, daß die Kirche, je mehr sie sich entwickelte, desto weniger in der Lage war, dem Staatskultus sich zu fügen. Freilich auch in der Kirche ist im Lauf der Jahrhunderte manches von den religiösen Ideen der Zeit angeeignet worden. Es gab Religionsphilosophen, die die Weisheit Platos mit der des Moses auf eine Stufe stellten, und die in Gott wieder nur das jenseitige absolute Sein erblickten und diese Kontemplation für die edelste Form der Religion hielten. Aber man mochte noch so liberal in der Anerkennung der heidnischen Weisheit sein und noch so kräftig sich

von ihr beeinflussen lassen, in einem blieb man in der Kirche unerbittlich fest: die Götter der Heiden sind Dämonen, ihr Kultus ist Götzendienst, ihre Religion ist Torheit und Wahnwitz.

Aber hierauf kam es gerade an. Die Lehren gab der Staat frei, aber zum Kultus zwang er. Und wieder wäre andrerseits hinsichtlich der Lehre der Kirche irgend eine Abfindung möglich gewesen, aber der kultischen Anforderung konnte sie um keines Haares Breite weichen. Sie konnte niemandem außer Gott und Christo allein Anbetung darbringen.

Daher war der Konflikt nicht ausgleichbar. Nicht dehnbare Theorien, denen man mit Redensarten genug tun konnte, standen auf dem Spiel, sondern die brutale Wirklichkeit des öffentlichen Opferkultus.

Aber noch mehr. An diesem Punkt, an dem der römische Staat am verwundbarsten war, mußte mit innerer Notwendigkeit immer wieder der Angriff der Christenheit einsetzen. Die Schriften der altkirchlichen Apologeten sind Bittschriften an die Kaiser um Duldung. Aber selbst diese Bitte konnten die Verfasser nicht aussprechen, ohne ihre Überzeugung zu bekennen, daß die Götter nur Vorbilder des Lasters sind, und daß ihr Dienst Ruchlosigkeit und Torheit zumal ist. Die Apologeten betonten freilich, daß die christliche Lehre mit der Lehre Platos und der größten Philosophen viel Ähnlichkeit habe. Was die besten unter den Heiden geglaubt, das lehre auch die Kirche. Man rechnete dabei auf die Sympathie der Zeit für die Philosophie, das Christentum sei die „einzige sichere und nützliche Philosophie“. — Aber alles das war schließlich nicht ausschlaggebend. Wollte man das Recht der Existenz der Christenheit behaupten, so mußte man den antiken Göttern und ihrem Kultus die Existenzberechtigung absprechen, das war nicht zu umgehen. Denn auf dieser Kritik der antiken Religion beruht die Weigerung der Christen sich an dem heidnischen Kultus zu beteiligen und das Existenzrecht der Kirche. Das konnte schonend und einschmeichelnd oder brutal und höhnisch ausgedrückt werden; um die Sache kam man nicht herum, das war in der Lage begründet.

Die Menschen aber, die diese schneidende Kritik gegen die Staatsreligion, der auch die kritischen Gelehrten sich beugten, richteten, waren in ihrer Mehrzahl geringe Leute. Ungebildete Fischer und

Zöllner im fernen Palästina waren ihre ersten Lehrmeister gewesen, und der, den sie als Gott verehrten, war am Kreuz gestorben.

Man begreift es, daß überlegener Spott und satte Verachtung, aber auch Grimm und Haß dem Christentum entgegengebracht wurde. Ein kühler Beobachter, wie der Statthalter Plinius in Bithynien, fand an den Christen eigentlich nur einen unmäßigen Aberglauben und die Hartnäckigkeit ihres Ungehorsams gegen den Staat zu tadeln.

Anders urteilte der große Bestreiter des Christentums, Celsus, welcher sein „wahres Wort" wider die Christenheit um 160 geschrieben hat. Jesus, den unehelichen Sohn der Maria und eines römischen Soldaten Panthera — dieser trägt die Bestie im Namen —, der in Ägypten allerlei Zauberkünste erlernt hatte, haben die Christen zu ihrem Gott gemacht. Sie erweisen ihm Verehrung, wie man es dem Antinous tut. Er ist den Tod des Verbrechers gestorben, aber die Christen stellen, unter Berufung auf ein halbverrücktes Weib und einen phantastischen oder betrügerischen Jünger Jesu, die Behauptung auf, er sei auferstanden von den Toten. Diesen Glauben verbreiten die Christen. Sie sind beredt vor Weibern, Kindern, Sklaven und Toren und unterwühlen bei diesen alles Autoritätsbewußtsein, aber sie fliehen vor gebildeten und verständigen Männern. Sie behaupten der Welt das Glück zu bringen und den wahren Gott zu offenbaren. Aber ihre oberste Weisheit ist, daß sie der Welt und daß die Welt ihnen gekreuzigt ist. Lächerlich und ärgerlich wie ihr Benehmen ist auch ihre ganze Lehre. Man überlege nur, daß jetzt erst Gott zur Rechtfertigung der Menschen erscheinen soll! Wie ekelhaft ist der Streit zwischen ihnen und den Juden, als ob Frösche und Regenwürmer in ihrem Schmutz sich darum stritten, wen Gott von ihnen am meisten liebe! Diese Leute nun wagen es, über die Götterbilder zu höhnen, da man sie schlagen könne, ohne daß sie sich wehren. Als wenn ihr Gott nicht auch geschlagen worden wäre, ohne daß die Täter es gebüßt hätten! Aber der Götter Mühlen mahlen langsam und fein. Der Mensch muß in Wirklichkeit im Kerker seines Leibes leben und den göttlichen Wesen gehorsam sein, welche über allem walten. Wer in der Welt leben will, soll daher den Göttern Ehrfurcht erweisen. Will er letzteres nicht, so hat er auch auf ersteres kein Anrecht. Die Götter aber haben den Kaisern die Macht über die Menschen

gegeben. Daher gehören die Menschen den Kaisern und sollen ihnen dienen. Sonst würde die Menschheit in Barbarei versinken. Es ist doch wirklich nicht so schlimm, bei einem Kaiser zu schwören. Brauch und Sitte sprechen für die Götter Roms. Wollen also die Christen weiter auf der Erde und im Staate leben und ihrer Güter sich freuen, so müssen sie von ihrer aufrühreriscchen Gesinnung lassen, sie müssen wie alle anderen den Göttern und dem Kaiser dienen!

Das ist die Spitze der Gedanken des Celsus. Er hält die Lehre der Christen für anmaßenden Unsinn. Aber das ist nicht das eigentlich Schlimme; das besteht vielmehr darin, daß sie dem Staat und seinem Kultus den Gehorsam weigern.

Dies war der Hauptvorwurf, der gegen die Christen erhoben wurde. Wir begreifen ihn jetzt ganz. Den vermeintlichen Aberglauben der Christen konnte man ertragen, dazu war man skeptisch und weitherzig genug. Aber den Ungehorsam wider den Staat konnte man nicht tragen. Die Toleranz war eben nur eine vermeintliche. Die Toleranz der Skepsis erträgt alles, nur keine starke, gewisse und sich betätigende Überzeugung.

So dachten die Gebildeten über das Christentum. Fanatischen Aberglauben und frivole Rebellion erblickten sie in ihm. Für das Große der christlichen Überzeugungstreue hatte man kein Auge, denn der Synkretismus der Zeit hatte den Blick für das Einfache und Positive getrübt.

In den ungebildeten Volksmassen gingen derbere Verleumdungen der Christen im Schwange. Sie sind immer wieder vorgebracht worden, und es hat ihnen nie ganz an Glauben gefehlt. Man warf den Christen vor, daß sie in ihren geheimen Abendversammlungen die greulichsten Laster begingen. Sie sollen ein kleines Kind schlachten und sein Fleisch essen und sein Blut trinken. Dann werden die Lichter ausgelöscht, und im Dunkeln fröhnen Männer und Weiber der schnödesten Sinnenlust. So werden denn auch die Freveltaten des Thyestes und Ödipus in diesen Kreisen verübt. Gelegentlich sagten christliche Sklaven auf der Folter aus, daß das wirklich geschehe. Brach dann ein Unglück über Stadt oder Land ein, so erinnerte man sich dessen, und die Volkswut wurde furchtbar entfacht. Man kann zur Verdeutlichung dieser Zustände sich des mittelalterlichen Blutaberglaubens und der Judenverfolgungen, die dieser her-

vorrief, erinnern. Diese Parallele ist aber um so lehrreicher, als beide Erscheinungen in einem inneren Zusammenhang zueinander stehen. Nach dem unverdächtigen Zeugnis des Origenes sind Juden Urheber dieser Verleumdungen wider die Christen gewesen. Sie haben die christlichen Agapen und die Abendmahlsfeiern zuerst in dieses schändliche Licht gerückt aus Haß wider die Christen. Die Anschuldigung des Kindermordes wurde dann allmählich zu einem Requisit der Charakteristik der schlimmsten Häretiker. Die Kirche sagte dies den Ketzern und schließlich auch den Juden nach. Es lag eine weltgeschichtliche Vergeltung darin, daß was man einst den Juden betreffs der Christen glaubte, jetzt den Christen bezüglich der Juden geglaubt wurde. Aber es bleibt nichtsdestoweniger eine Schmach der Christen des Mittelalters, diese Vergeltung ausgeübt zu haben.

Wir haben das Verhältnis des Heidentums zur Kirche kennen gelernt. Dieses Verhältnis führte zu den Verfolgungen. Wenn wir von Verfolgungen reden, so haben wir uns daran zu erinnern, daß wir es mit einem Rechtsstaat zu tun haben. Eine immer größer werdende Gruppe im Staat konnte nicht dauernd und nach Willkür beraubt und ermordet werden. Das war hier und da einmal möglich. Die Verfolgung der Christen unter Nero war solch eine willkürliche Mißhandlung; der feige Tyrann hielt es für passend, der Volkswut ein Opfer zu bringen. Ganz anders verhält es sich mit den sonstigen sogenannten „Verfolgungen“. Hier handelte es sich um ein geordnetes Rechtsverfahren, um eine besondere Gruppe von Kriminalprozessen.

Aber damit ist die Sachlage noch nicht erklärt. Es bleibt vor allen Dingen unverständlich, warum es nicht unausgesetzt Christenprozesse gab, wie etwa immerfort Raub oder Mord geahndet wurden. Statt dessen haben die Christen fraglos lange Zeiträume über unbehelligt leben können, und offenkundige Christen konnten ungestraft ihre scharfe Polemik wider die Reichsreligion richten. Die Geschichte berichtet uns von einzelnen Anlässen — sei es besonderen kaiserlichen Verordnungen, sei es dem Eifer einzelner Beamter, sei es der Volksstimmung — welche die Verfolgungen hervorgebracht hätten. Wie begreift sich diese Situation?

Hier muß man sich nun vor allem darüber klar werden, daß

das römische Recht einen eigentlichen Religionsprozeß nicht kennt. Ebensowenig ist das Christentum als Religion bis zu den letzten Verfolgungen, seit der des Decius, verboten gewesen. Alle Verfolgungen und Belästigungen fielen vielmehr in den Bereich der polizeilichen Gewalt der Behörden. Im Interesse des Gemeinwohls konnten die Statthalter jederzeit unbequeme religiöse Gruppen polizeilich maßregeln. Das maßgebende Interesse dabei war in bezug auf die Christen natürlich der Schutz der Staatsreligion. Dabei konnte der betreffende Beamte entweder nach seinem eignen Ermessen vorgehen, oder er ließ sich durch private Angeber zu einem Verfahren bestimmen, oder endlich die Gesamtstimmung und etwaige kaiserliche Befehle leiteten ihn.

Hieraus ergibt sich, wie schwankend die Praxis sein konnte. Zeitweilig wurden die Denunzianten zurückgewiesen, dann wieder kam man ihnen entgegen. Der eine Statthalter hielt das Verfahren für dringend notwendig, seine Nachfolger aber hatten kein Interesse daran. Weiter konnte der Wechsel der Volksstimmung die Lage verändern. Die kaiserlichen Befehle aber waren, da das Christentum als solches eben nicht verboten war, dehnbar und verschiedener Anwendung fähig. Man kann sich das gleich an der ersten uns bekannten derartigen Urkunde, dem Brief Trajans an Plinius, klar machen. Plinius hatte gefragt, ob etwaige Denunziationen berücksichtigt werden sollen, und ob der Christenname schon oder nur die mit ihm zusammenhängenden Verbrechen zu bestrafen seien. Der Kaiser antwortete: anonyme Angebereien seien nicht zu berücksichtigen. Eine allgemeine Regel lasse sich nicht wohl aufstellen. Man suche die Christen nicht auf, werden sie aber angegeben, so bestrafe man die Hartnäckigen; die aber, welche den Staatsgöttern opfern, sollen Verzeihung erlangen.

Aber unter welchem Gesichtspunkt sind die Christen zu verurteilen? Dabei konnten folgende Momente in Betracht kommen: die christlichen Verbände konnten als unerlaubte Vereine behandelt werden. Celsus weist auf die geheimen Agapenversammlungen hin, die den Gesetzen widersprechen. Aber dieser Gesichtspunkt ist wohl nicht zur Anwendung gekommen. Es gab zu viel religiöse Vereine, die dadurch betroffen wären. Sodann konnte man auf die populären Anschuldigungen Gewicht legen — sie berühren sich mit dem

ersten Punkt — und die Untersuchung auf die thyesteischen Mahlzeiten und die ödipodeischen Vereinigungen richten. Das ist gelegentlich geschehen, wie etwa bei der großen Verfolgung in Lyon. Aber auch das war nicht der gewöhnliche Weg. Denn einerseits glaubte man nicht an diese Anschuldigungen, andrerseits war der Beweis nie zu erbringen. — Die übliche Praxis war daher eine andere. Es galt das Staatswohl zu schützen. Dieses tasteten die Christen an durch ihre Weigerung, die offiziellen Götter zu verehren; für den Juristen war das der entscheidende Gesichtspunkt. Es stand fest, daß der Christ als solcher gegen die Staatsgesetze sich auflehnt. Durch ein sehr einfaches Verfahren — er mußte opfern vor der Bildsäule des Kaisers oder eines anderen Gottes und eventuell noch zur Bekräftigung Christo fluchen — war der untrügliche Nachweis seiner Schuld zu erbringen. Weigerte der Angeklagte sich dieses Opfers, so hatte er sich entweder des Sakrilegs schuldig gemacht, oder aber des Majestätsverbrechens. Das Gewicht fiel immer mehr auf letzteres. Die Götter mochten sich selbst verteidigen, die Majestät des römischen Staates durfte nicht angegriffen werden, und wider sie vergingen sich die Christen. Das war der Nerv ihrer Schuld und hieran haftete das Staatsinteresse. Es ist interessant zu beobachten, daß man später selbst so weit ging, den Christen die Anbetung Christi frei zu stellen, wofern er Gott sei, dafür aber zu verlangen, daß sie auch den allgemein anerkannten Staatsgottheiten ihre Anbetung nicht vorenthalten. So sehr kam alles auf das Staatsinteresse an.

Die Christen sind also verurteilt worden als gemeingefährlich und zwar deswegen, weil sie die offizielle Reichsreligion nicht anerkannten, besonders aber weil sie sich des Majestätsverbrechens schuldig machten. Die Auflehnung wider die Autorität des römischen Staates und die sie repräsentierende göttliche Majestät des Kaisers war ihre Schuld. Daher wurden gegen sie auf die höchsten Strafen erkannt, den Tod oder die Verbannung in die Bergwerke.

Soll man dem Kaiser oder Gott mehr gehorchen, ist der Kaiser oder Christus die oberste Autorität, ist das römische Reich oder ist das Reich Gottes das höchste Gut — das waren die Fragen, vor die die Christen sich gestellt fühlten. Und diese Fragen konnten sie, solange nur ein Funken christlicher Überzeugung

in ihnen lebte, nur durch Verneinung des Kaiserkultus beantworten. So furchtbar schwer die Entscheidung über Leben und Tod hier wie immer sein mußte, so kann man doch sagen, daß sie durch die ganze Art der Fragestellung den Christen leicht gemacht war. Mochte die Ehrfurcht gegen den Kaiser noch so groß, und mochten die Gebete für ihn, auf die man sich gerne vor Gericht berief, noch so aufrichtig sein: eine Anbetung des Kaisers war unmöglich.

Nur ein Punkt bedarf noch der Erläuterung. Mit der Erklärung: „ich bin ein Christ“ — so wurde sie in der Regel einfach abgegeben — war die Sache eigentlich entschieden. Wozu wandten dann aber die Richter vielfach die grausamsten Foltern an, um die Christen gewaltsam zum Opfer zu zwingen? „Du hast den Befehl bekommen,“ spricht ein Märtyrer zur Zeit des Decius zu seinem Richter, „entweder zu überreden oder zu strafen; du überredest nicht, so strafe.“ — Die Antwort ist einfach. Massenhinrichtungen sind den Beamten in der Geschichte selten zum Verdienst angerechnet worden. In diesem Falle ließ sich die Hinrichtung ja vermeiden. Es war an sich eine Milderung, daß der seinen Glauben abschwörende Christ straffrei bleiben soll, es wurde in Wirklichkeit oft zu einer furchtbaren Verschärfung des Loses der Angeklagten. Der Tod ist leichter zu ertragen als die Torturen, aber man schritt zur Tortur, sei es in wohlmeinender Absicht, sei es aus Strebertum oder aus Ärger und Wut wegen der Hartnäckigkeit der Christen. Es lag so oder anders den Beamten etwas daran, die Christen zu bekehren, die Folter sollte das Mittel der Bekehrung sein. Wenn man die Märtyrerakten liest, so ist man nicht selten erstaunt über die Langmut und die hartnäckigen Überredungsversuche seitens der Beamten. Auch dieser Zug ist uns nun verständlich geworden.

Es hat für unseren Zweck kein Interesse der Geschichte der einzelnen Christenverfolgungen nachzugehen. Nur so viel sei bemerkt, daß bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts im großen und ganzen die von uns skizzierte Praxis befolgt worden ist. Nachdem unter Septimius Severus der Übertritt zum Christentum und das Proselytenmachen verboten worden, sollte die Verfolgung unter Decius (249) ihrer Idee nach eine allgemeine sein. Es war kaiserlicher Befehl, daß alle sich den Zeremonien des Reichskultus unterwerfen sollten und eventuell durch die Folter dazu zu zwingen seien. Die

Strafen bei Hartnäckigen schwankten nach dem Ermessen der Richter. Aber speziell hat man jetzt — das hing mit der Entwicklung der Kirche zusammen — sich gegen die Bischöfe und Presbyter gewandt. Die letzte große Verfolgung unter Diocletian wurde allmählich zu derselben Allgemeinheit erweitert. Die Auslieferung der heiligen Bücher und die Zerstörung der Kirchen waren jetzt besondere Anliegen. Ströme von Blut sind geflossen, aber der große Umschwung durch Constantin den Großen stand vor der Tür. Die Kraft des Heidentums war gebrochen, das Christentum hatte sich als stärker erwiesen. Auch der Politiker mußte mit diesem Faktor rechnen. Der Staat und der Kaiser brauchten den Christengott und seine Anhänger. Die Autorität und Majestät des Reiches und des Kaisers schienen durch diesen Gott sicherer zu werden. In der Sache hatte sich zunächst weniger geändert, als man auf den ersten Blick annehmen möchte. Von dem großen Gut der Religionsfreiheit und der wahren Toleranz war man noch weit genug entfernt. Der Kaiser blieb für viele der irdische Gott und der Staat der oberste Zweck. Man hatte die Formen verändert und war in der Sache möglichst beim Alten stehen geblieben. Und auch das war ein Segen, für den wir dankbar sein sollen. Aber man muß daß Restaurationswerk Constantins verstehen, um zu begreifen, daß die Kämpfe zwischen Kirche und Welt, wenn man will das Zeitalter der Verfolgungen — auch die Staatskirche oder der Kirchenstaat können die christliche Religion verfolgen —, mit Constantin noch nicht zu Ende gekommen war.

Doch das sind Fragen, denen wir heute nicht mehr nachzudenken haben. Lassen Sie uns zum Schluß die Frage, die wir zu beantworten hatten, in das Licht der Weltgeschichte rücken.

Warum verfolgte der römische Staat die christliche Kirche? Wir haben die Antwort gefunden. Er tat es um seiner Existenz willen, er kämpfte den Kampf um sein Dasein. Er brauchte die Mittel, die ihm zu Gebote standen, und er brauchte sie, wie er die Dinge verstand und verstehen konnte. Er hat davon Nutzen gehabt und Schaden.

Aber unsere Frage kann von einem höheren Gesichtspunkt aus verstanden werden. Wie alles in der Weltentwicklung schließlich dem Wohl der Kirche Christi dienen muß, so mußten es auch die Verfolgungen. Der römische Staat mußte die Kirche verfolgen

um des Heils der Kirche willen. Furchtbare Gefahren bedrohten die junge Kirche. Nicht Scheiterhaufen und Folter waren die schlimmsten Gefahren; sie hat die Kirche sieghaft bestanden, und das Blut der Märtyrer hat sich immer als Samen der Kirche bewährt. Die eine große Gefahr der Kirche der ersten Jahrhunderte war die Welt, die Welt mit ihrer Bildung und Kultur, mit ihren Ideen und Idealen. Je gewaltiger der Strom der Restauration einherflutete, desto kräftiger drang er auch in die junge Kirche ein. Je weitherziger man war, je bereiter zu lernen und zu assimilieren, zu übersetzen und umzudeuten, desto größer war die Gefahr für die Kirche, ihr Bestes zu verlieren und zu entstellen. Der Gnostizismus zeigt, um was es sich handelte. Um nichts Geringeres als darum, die Religion in Philosophie und Mysterienkultus zu verwandeln, Theorien und Anschauungen, Weltlust und Weltsinn einzutauschen für den lebendigen Gott und das Reich Gottes, für den Glauben und die Liebe.

Aber hier trat der römische Staat auf den Plan mit seinen Verfolgungen. Man mochte annehmen, was man konnte, man mochte philosophieren und das Heidentum idealisieren, so sehr man konnte, es blieb eine Schranke. Immer wieder richtete sie sich riesengroß empor. Es war die Schranke der Verfolgungen. In Jammer und Elend, auf Scheiterhaufen und in Kerkern, unter Geißelhieben und auf dem glühenden Rost wurde das Wort Jesu immer wieder erwiesen: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Daß die Welt nicht Gott ist, und daß Gott die Kraft über die Kraft ist, daß die letzten Ideale der Menschheit nicht diesseitig, sondern jenseitig sind — das waren die Überzeugungen, welche die Flammenzeichen predigten und die Martern den Herzen eingruben. Man fühlte die Kräfte des lebendigen Gottes, und man sah das Reich des Himmels offen.

Wieviel ergreifende Szenen und wieviel herrliche Aussprüche lassen sich hierfür anführen! Vor dem Richter, der ihn auffordert, Christo zu fluchen und dem Kaiser zu opfern, spricht der greise Polykarp: „86 Jahre diene ich Christo, und er hat mir kein Unrecht getan, und wie kann ich fluchen meinem Könige, der mich errettet hat?" Von dem furchtbar zerfleischten Märtyrer Sanctus zu Lyon — sein Körper war nur eine Wunde und Strieme — sagt der alte Bericht: „Leidend in ihm vollbrachte Christus große

Wunder der Verherrlichung seines Namens . . . und zeigte, daß nichts furchtbar, wo die Liebe des Vaters, nichts schmerzhaft, wo die Herrlichkeit Christi ist.“ Immer wieder betonen die alten Berichte die Überzeugung, daß der lebendige Gott allein der Herr und König sei, der Kraft gibt und dem allein Anbetung gebührt. Das war die Grundempfindung. Das Martyrium des Pionius schließt mit einer genauen Datierung. Nach üblicher Angabe des Prokonsuls und des Kaisers, sowie des Monatstages, folgen die Worte: „während bei uns herrschte unser Herr Jesus Christus, welchem Ehre sei in Ewigkeit“.

Es war der spezifisch-christliche Gottesgedanke, der den Christen in diesen Leiden immer aufs neue eingeprägt wurde: Herr und König ist Gott allein. Indem sie der Weltmacht unterlagen, empfanden sie die gegenwärtige Allmacht Gottes.

Zunächst freilich richtete sich der Blick immer nur nach oben. Die Christenheit wurde ein weltfremdes, verschüchtertes Völklein und mißtrauisch gegen die Welt. Sie ging dabei oft über das vernünftige Maß hinaus, und der Sieg über die Welt äußerte sich zunächst mehr darin, daß man sie mied, daß man ohne sie auskam, und daß man in Geduld ihre Leiden trug, als darin, daß man die Welt sittlich durchdrang und eroberte. Aber auch das war Segen, und es war notwendig, wie die Zeiten nun einmal waren. Jene alten Asketen — sie regen sich schon früh, und es gab viele „wunderliche Heilige“ unter ihnen —, die vor dem Weltleben in die Wüste flohen, sie rangen doch letztlich um die christliche Freiheit, sie entflohen dem Verwesungsgeruch einer untergehenden Welt, und sie ahnten das Leben über dieser Welt. Sie trugen in zitternden Händen ewige Güter, und sie retteten sie aus dem Zusammenbruche eines versinkenden Zeitalters. Vergessen wir ihnen das nicht, und vergessen wir es nicht den Verfolgungen, die sie hinaustrieben aus der Welt.

Und schließlich, es ist in jenen Tagen doch ein Nachweis erbracht worden, den wir alle brauchen, und an dem wir uns alle erheben. Wir sind — um es kurz zu sagen — der Überzeugung, daß das Christentum die absolute Religion ist. Diese Überzeugung empfängt eine geschichtliche Stütze durch die Einzigartigkeit des Christentums allen anderen Religionen gegenüber, wie sie damals

sich erwies. Mit allen Religionen vertrug sich die Welt oder der römische Staat, selbst mit dem Judentum, nur nicht mit der christlichen Religion. Es fehlte der römischen Welt nicht an gutem Willen und an Toleranz. Warum dann der Streit und die Verfolgungen? Weil das Christentum mit keiner anderen Religion paktieren konnte, weil es nicht dem irdischen Gemeinwohl weichen, weil es keiner Philosophie den Platz räumen konnte. Aber warum kann es nicht weichen oder sich assimilieren? Weil es anders ist als alle Religionen, weil sein Wesen sich von ihrem Wesen im tiefsten Grunde unterscheidet, es ist von Gott, und jene sind von der Welt. Einen Gott, der der Herr der Welt ist, der die Menschenherzen und die Weltgeschichte regiert mit allmächtiger Liebesgewalt, kennt nur das Christentum. Und ein Ziel, das über der Welt liegt und doch im Dienste diesseitiger Arbeit erstrebt und errungen wird, kennt nur das Christentum. Jenen Gott empfinden heißt glauben, und diesem Ziele dienen heißt lieben. Das Heidentum kennt keinen Gott, der die Herzen beherrscht; seine Götter sind fern, man kann sie im denkenden Gemüt schauen, und man kann ihre Gebote vernehmen, aber die Gnade, die das Herz bewegt, ist ihnen fremd. Und das Heidentum kennt kein letztes Ziel der Tat und Sittlichkeit. Die Ziele sind nah, es sind die kleinen Ziele des Tages, der Politik und des Lebens. Das Tägliche hat keine Beziehung zum Ewigen.

Das Christentum und die übrigen Religionen der Menschen stehen in allen Punkten und auf der ganzen Linie im Gegensatz zueinander. Sie schließen einander aus. Ist das eine, so vergeht das andere. Darum müssen sie einander bekämpfen. Eine weltversunkene und weltvergessene Christenheit soll sich das immer wieder ins Gedächtnis rufen lassen. Mit lauter Stimme predigen es uns die Christenverfolgungen. Sie haben Schmerz und Angst über viele gebracht, aber sie sind auch ein Segen geworden wie für die Kirche jener Tage, so auch für uns. Sie haben die Kirche davor bewahrt Welt zu werden, und sie haben für immer der Christenheit das Urteil eingeprägt, daß Gott seine Kirche leitet auch unter dem Druck und dem Hasse der Welt. Es kann die Kirche immer wieder in dieser Hinsicht, zu der Welt, wie Josef zu den Brüdern, sagen: „ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen".

Hermann von Scheda.

Ein jüdischer Proselyt des zwölften Jahrhunderts.[1])

Das Lebensbild, welches auf den folgenden Blättern gezeichnet werden soll, versetzt uns in das erste Drittel des zwölften Jahrhunderts. Nach Köln wenden wir uns zunächst. Es hob in jenen Tagen ein frisches Erblühen der Städte, insonderheit der rheinischen an, und bei dem fröhlichen Wetteifer in der Entfaltung von Handel und Wandel stand mit an der Spitze die alte Colonia Agrippina. Aber nicht auf das alte Rathaus, nicht in eines der hochgiebligen Patrizierhäuser führt uns unsere Geschichte. Durch ein Tor von der übrigen Stadt getrennt, lag die Judengasse. Hierhin lenken wir unsere Schritte.

Es ist das Jahr 1120. Es hatte die Judengemeinde Kölns, sie gilt für die älteste jüdische Gemeinde in Deutschland, die Gewohnheit ihres Daseins wieder gefunden. Aber die Erinnerung an die entsetzlichen Schläge, welche sie vor nicht gar langer Zeit getroffen, konnte unmöglich schon verblaßt sein.

Noch lebten ja Augenzeugen jener furchtbaren Greuel, welche

---

[1]) Aus den Schriften des Institutum Iudaicum in Leipzig Nr. 50, Leipzig, Akad. Buchhandlung, 1891. Die dem Aufsatz beigegebenen chronologischen und kritischen Anmerkungen (S. 37—50) sind in diesem Abdruck fortgelassen. Für die Feststellung der im Aufsatz befolgten Chronologie und zur Beurteilung der beiden Rezensionen, in denen uns Hermanns Selbstbiographie erhalten ist, sowie zur Erklärung mancher geographischer und archäologischer Dinge sind die Anmerkungen von Wichtigkeit.

sich an die Predigt des ersten Kreuzzuges geschlossen hatten. Welche Not war in jenen schrecklichen Tagen des Jahres 1092 über Israel hereingebrochen. Umsonst waren alle Gebete an den Gott der Väter gewesen. Da hatten sich in der Verzweiflung und in der Angst vor christlicher Roheit Frauen und Mädchen in Trier Steine in die Kleider genäht und waren in die Nahe gesprungen. Mütter hatten ihre kleinen Kinder selbst erstochen. Aber weit schrecklicher war das Los derer, welche den Wallbrüdern in die Hände fielen. Grausam schlachtete man sie hin, wenn sie sich nicht zur Taufe bequemen wollten. Grauenvoll war die Metzelei in Worms gewesen. Flüchtende Glieder der jüdischen Gemeinde hatten im bischöflichen Palast Schutz gefunden. Als sie sich des ihnen zugemuteten Übertritts weigerten, fielen auch sie christlichem Fanatismus zum Opfer. Gegen 800 jüdische Leichen will man dabei gezählt haben. Im erzbischöflichen Palast zu Mainz sind 1300 Juden hingemordet worden. Das Bekenntnis der Einheit Gottes, jenes échad im Sch'ma-Bekenntnis, auf den Lippen waren sie hingegangen. Näher und näher rückte der furchtbare Zug an Köln heran. Hier hatten mitleidige Christen die jüdischen Mitbürger zu sich in ihre Häuser aufgenommen, ja der Bischof von Köln hatte Scharen von Juden in benachbarten Städten und Dörfern untergebracht. Aber auch hier wußte sie die Wut der Kreuzfahrer aufzuspüren. In dem Jammer dieser Tage zogen es auch die Kölner Juden vor, freiwillig in den Tod zu gehen statt der rasenden Bande in die Hände zu fallen. In Seen und Sümpfen suchte man den Tod. Ein Greis schlachtete eigenhändig seinen Sohn. Im Wasser stehend, sprach er dabei den Segen und die Umstehenden stürzten sich mit dem „Schma Israel" in die Fluten.

Wer damals der Verfolgung entronnen oder wer es abgebüßt, daß er in der Stunde der Schwachheit die Taufe angenommen, der sah sich nun doch verarmt vor den Trümmern seiner einstigen Behausung und seines Besitzes.

Wer wird sich da wundern über den erbitterten Haß der Juden gegen die Christen? Mußten die Gestalten ihrer Peiniger ihnen nicht als Sendlinge der Hölle erscheinen, diese „Wölfe der Wüste", wie der gleichzeitige jüdische Chronist sie nennt, die einher-

gezogen waren, geführt von einer Gans und einem Ziegenbock. Ebenso machen solche Erlebnisse es verständlich, daß ein Geist trüben Ernstes über den Juden Deutschlands in den folgenden Jahrzehnten lagerte. In strengster Gesetzlichkeit des Lebens, in eifrigen Talmudstudien gab sich die neue Richtung kund.

Im Jahre 1120 stand Juda, von dem unser Lebensbild handeln wird, ein Judenknabe Kölns levitischen Stammes, ein Sohn Davids und der Zipporah im dreizehnten Lebensjahr. Es war eine geachtete und wohlhabende Familie, welcher er entstammte. Weithin reichten die Handelsverbindungen des Hauses, und dem Vertreter desselben kam es auch am fremden Ort nicht darauf an, einem großen Herrn mit Geld helfend unter die Arme zu greifen. Der Geist strenger Gesetzlichkeit hat im Hause Davids geherrscht. Damit hängt es zusammen, daß Juda eingehende Unterweisung in der talmudischen Gelehrsamkeit zuteil wurde. Und mit ganzem Interesse gab sich der begabte Knabe diesen Studien hin. Man fühlt es dem Bericht seiner Lebensgeschichte, den er später schrieb, ab, daß ein dialektisch geschulter Verstand hier das Wort führt.

In dem Knaben wohnte eine Hang zu stillem Grübeln, er ist eine jener Naturen, denen die Tatsache als solche nicht genügt, die „nur in der Wesen Tiefe trachtend" das Wie und Warum zu ergründen für höhere Lust achten als an den Dingen selbst sich zu erfreuen. Dazu kam seine rasche, leicht erregte Art. Da haften dann die Eindrücke alsbald tief im Herzen, und für Liebe wie Leid ist das rasch schlagende Herz gleich schnell empfänglich. So war die Naturanlage Judas, des Helden unserer Lebensbeschreibung, beschaffen.

Im dreizehnten Lebensjahre wird es gewesen sein, daß der Judenknabe einen Traum hatte, der ihm viel zu schaffen machte und in dem einst der Mann eine Weissagung auf die wunderbare Führung seines Lebens sehen sollte.

In den letzten Tagen des Jahres 1119 war Kaiser Heinrich V. mit stattlichem Gefolge eingezogen in Köln. Schüchtern in eine Ecke gedrückt, mag der Judenknabe dem glänzenden Schauspiel zugesehen haben.

Es hat tiefen Eindruck auf seine Seele gemacht. Nicht lange darauf trat im Traumgesicht Kaiser Heinrich auf den Judenknaben

zu. Das Besitztum eines mächtigen Fürsten hat der Kaiser geerbt. Und nun schenkt er dem Knaben ein schneeweißes Roß, einen aus Goldfäden gewirkten Gürtel, an welchem eine Geldtasche mit sieben schweren Silbermünzen hing. Zum Geschenk fügte der Kaiser das Versprechen, daß, obschon die Fürsten es ungern sähen, er den Judenknaben zum Erben jenes mächtigen Fürsten einsetzen wolle. Wunderbar genug war dem armen Judenkind dann im Traum geschehen! Umgürtet war es worden und auf dem weißen Roß war es zu dem Königshof geritten. Hier war ihm der Platz zu Seiten des Königs zuteil geworden, und aus der gleichen Schüssel mit dem Fürsten hatte der Knabe ein eigentümliches Gericht, aus allerlei Kräutern und Wurzeln zubereitet, essen dürfen.

Ein wunderbarer Traum! Mag manches später der Erfüllung zu Liebe im Geist des Träumers sich zurecht gerückt haben, in seinen Grundzügen ist der Traum uns fraglos von Juda treu berichtet worden. Wer versteht nicht, daß dem lebhaften, rasch erregten Knaben dieser Traum viel zu schaffen machte? Zu allen Zeiten haben Neugier und Aberglauben an solchen Träumen das Siegel der Weissagung geglaubt entdecken zu können. Was der Traum wohl bedeute, war Judas Frage. Isak ein Verwandter, ein Mann von Ansehen, aber ein Prophet gewöhnlichen Schlages, deutete den Traum. Er redete, wie man pflegt, von einem schönen Weib, von großen Reichtümern und von hohem Ruhm unter den Volksgenossen.

Jahre gingen hin. Juda war zum Jüngling herangewachsen. Schon hatte er sich eine Braut unter den Töchtern seines Volkes erkoren. Wohl lag er auch jetzt noch den talmudischen Studien ob, aber er hatte sich auch schon nach der Weise seines Volkes dem Handel und seinen Geschäften zugewandt.

In seinem neunzehnten Lebensjahre finden wir ihn in Mainz. Es wird im Herbst des Jahres 1127 gewesen sein. Nach Mainz kam damals gerade Kaiser Lothar, und bei ihm weilte sein treuer Anhänger, der Bischof Ekbert von Münster. Geschäfte hielten Ekbert längere Zeit, als er gedacht hatte, in Mainz zurück. Er kam in Geldverlegenheit und wandte sich an einen Juden ihm auszuhelfen. Seine Wahl fiel auf Juda, den Fremdling, und dieser, unerfahren wie er war, ließ sich blenden von der Ehre. Ohne

ein Pfand zu nehmen, — der jüdische Geschäftsbrauch verlangte gar ein Pfand doppelten Wertes — streckte er dem Kirchenfürsten die gewünschte Summe vor.

In Köln empfingen den Heimgekehrten bittere Vorwürfe. Der Verstoß gegen die Geschäftsordnung, der sicher zu erwartende Verlust der ansehnlichen Summe wurden ihm vom Vater vorgehalten. Er wurde daran gemahnt, daß ein so viel beschäftigter Mann eine solche Schuld bald vergessen könne und was anderes leider nicht unbegründete Ängstlichkeit dem Vater noch eingab. So wurde denn beschlossen, er solle Ekbert, der mittlerweile wieder nach Münster gegangen, nachziehen und ihn nicht verlassen, bevor er das Geld empfangen.

Wohl oder übel mußte Juda gehorchen. Es bezeugt deutlich den Geist des Elternhauses, daß man es für geraten hielt, dem jungen Manne zum geistlichen Mentor gleichsam, einen alten Juden, namens Baruch, für Geld zu mieten. Er sollte acht auf ihn haben, damit die Luft des bischöflichen Hofes der jüdischen Rechtgläubigkeit des Jünglings nicht gefährlich werde.

In Münster angelangt, trug Juda seine Sache dem Bischof vor. Er erklärte, er werde auf Befehl der Eltern Münster nicht früher verlassen, als bis er das Geld zurückbekommen habe. Der Bischof war ein gütiger Herr. Er konnte nicht zahlen, aber er nahm den jüdischen Jüngling freundlich bei sich auf.

Fast zwanzig Wochen waren es, die derselbe so im bischöflichen Hause verleben durfte. In der Tat eine eigentümliche Lage! Ein jüdischer Eiferer des zwölften Jahrhunderts Hausgenosse des christlichen Bischofs! Die Freundlichkeit, mit welcher dieser dem jungen Manne entgegen kam, fand natürlich auch in seiner Umgebung Nachahmung. Für den lebendigen Christen ist der echte Jude immer wenigstens Gegenstand aufrichtigen Interesses. So kam es, daß es dem Juden nach und nach fast heimisch wurde in der ungewohnten Umgebung. Der Christ im täglichen Verkehr, aus der Nähe betrachtet, machte doch einen anderen Eindruck als der in der Judengasse Kölns überlieferte es sein mochte.

Offenen Sinnes, wie der Jüngling war, zog es ihn bald auch in die Kirche. Bischof Ekbert pflegte öfters in der Landessprache zu predigen. Da kamen nicht selten auch alttestamentliche Texte

an die Reihe. Wie interessant für den Jüngling, der die zugrunde gelegten Schriftstellen auswendig kannte, die Erläuterungen des Ungläubigen anzuhören! Begierig lauschte er den Worten des Predigers. Wie der Gegner der Juden es nur zustande bringen werde an dem jüdischen Gesetze festzuhalten, das er doch nicht annehmen wollte, dachte er. Da hörte er denn, daß viele Gesetze des Alten Bundes auch für den Christen Geltung behalten sollen. Anderes dagegen wurde fortgedeutet nach allegorischer Methode. Gesetze wie jenes (5. Mos. 22, 10), daß man nicht mit Ochs und Esel zugleich pflügen solle, oder wie das andere (2. Mos. 23, 19), daß man das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen solle, wurden moralisch umgedeutet. Und es fielen dabei harte Worte wider das buchstäbelnde Wesen der Juden; unvernünftigen Tieren gleich blieben sie am Buchstaben als an der Spreu hängen, während die vernünftigen Christen in menschenwürdiger Weise sich um den Kern bemühten. An sich war ja diese allegorische Weise der Auslegung dem Jünger der Rabbinen nichts Fremdes. Aber wer weiß nicht, daß gerade derjenige, welcher selbst die Allegorie zuläßt, durch Allegorien nur schwer überzeugt werden kann, entscheidet doch in solchem Fall in Wirklichkeit nicht die Autorität des Schriftwortes sondern die eigne vorgefaßte Meinung, die jeder, so gut er kann, in der Schrift nachweisen will. So hörte Juda solche Betrachtungen nur kopfschüttelnd an, mochten sie ihn auch interessieren. Nicht Täter des Gesetzes, sondern Richter desselben schienen ihm die Christen zu sein.

Aber Juda besuchte doch weiter die Kirche. Das bemerkte nicht nur grollend Baruch, sein Gefährte, das fiel erst recht den Christen auf. Da gesellten sich wohl beim Hinausgehen aus der Kirche wohlmeinende Christen zu ihm, sich nach dem Eindruck, den die Predigt hervorgerufen, zu erkundigen. Dieses gefalle ihm, sagte er, anderes aber um so weniger. Ein Wort gab das andere. Der tägliche Verkehr mit Christen brachte es wie von selbst mit sich, daß der Jude, der nun einmal ein gewisses Interesse am Christentum kund gegeben, ohne es zu wollen, tiefer und tiefer in dasselbe eingeführt wurde. Da hörte er Worte des Mitleides über sich, den armen in Irrtum Befangenen, da wurde ihm viel von Christo erzählt, von seiner Barmherzigkeit und Liebe, die nie zurückstoße

den, der zu ihm komme. Da wiederum zeichneten andere ihm das Bild einer Gestalt, die für ihn viel Sympathisches haben mußte. Es war das Bild eines eifrigen Juden, der mit glühender Begeisterung am väterlichen Gesetz festhält, der als echter Israelit Todfeind der Abtrünnigen, der Christen, gewesen. Diesem Mann sei in himmlischem Lichtglanz Christus der Herr selbst entgegengetreten und über dem Verbot des Herrn sei der Verfolger der Christen, der gerechte Jude, umgewandelt in Christi treuesten Jünger, in einen Prediger des Evangeliums, wie keiner vor ihm oder nach ihm es gewesen. Wie sollte die gewaltige Mannesgestalt auf Judas offenes und erregbares Gemüt ihres Eindruckes verfehlen? Und wie konnte sein Ohr taub bleiben gegenüber dem Ruf des guten Hirten? Es gab Stunden, da er mächtig ergriffen war im tiefsten Herzen, er wußte selbst noch nicht recht wovon.

Aber solche Eindrücke wurden doch wieder von anderen verdrängt. Es gab Elemente im Christentum, die zu fremdartig waren, die ihm einfach als schrecklicher heidnischer Aberglaube erschienen. Dem Schreiber dieser Zeilen fallen dabei die Worte ein, die einst ein scharfsinniger Israelit, der Christ geworden, zu ihm sprach: Kaum möglich wäre es, daß heutzutage ein Israelit, sagte er, der es redlich mit dem Christentum meint, zur katholischen oder griechischen Kirche übertrete. Das Bilder- und Heiligenwesen müßte ihn von vornherein abstoßen und beleidigen. Es ging Juda ebenso. Einst stand er in der Kirche. Sein Blick fiel auf die Bilder, welche die Wände schmückten. Unter ihnen ragte hervor das Bild eines gekreuzigten Mannes; und ihn, den nach den Worten der Thora dem Fluch Anheimgefallenen, erblickte man daneben mit himmlischer Herrlichkeit verklärt. Und solchen Bildern zollten die Christen Verehrung! Ja, war das nicht heidnischer Götzendienst, der dem Herrn doch ein Greuel ist?

So schwankte er hin und her zwischen einer gewissen unbewußten Sympathie und zwischen dem eingewurzelten Abscheu. Vor seines Herzenstür stand Er, der Herr, der einige rechte Bekehrer, und er klopfte und klopfte an die Tür, aber zuviel des Schuttes und Gerölles lag vor ihr, als daß sie hätte aufgetan werden können. Nur ruckweise öffnete sie sich ab und an, aber durch den schmalen

Spalt drang dann ein wunderbares helles Licht in das Herz hinein. Und an wessen Herz dieser Meister tritt, der wird sein Bild nicht los. Da drängt es und reißt es tief im Innern, bis es zur Entscheidung kommt. So ging es auch unserm Juda. Immer wieder mußte er sinnen über das, was er gehört. Er suchte trotz aller Ermahnungen und Drohungen des Begleiters den Verkehr mit den Christen. Er kommt dabei in Berührung mit den Lehrern der Schule. Sie geben ihm Bücher, die er nicht zu lesen versteht. Aber wie spielend lernt er lesen, freilich ohne den Inhalt der lateinischen Bücher noch fassen zu können.

Man war aufmerksam auf ihn geworden an des Bischofs Hof. So kam es, daß, als der berühmte Abt von Deutz, Rupert, der treffliche Schrifttheologe, den Bischof besuchte, der Jude ihm vorgestellt wurde, um über die Wahrheit seiner Religion mit dem Abt sich zu unterreden.

Juda fühlte den Ernst dieser Stunde. Scharf trat der Gegensatz zwischen Jude und Christ in diesem Moment ihm in das Bewußtsein. Es überläuft ihn in raschem Zorn, denn die elende äußere Lage seines Volkes tritt ihm zuerst vor die Seele. Klagend hebt er an, für tote Hunde achten die Christen die Juden, und doch könne man die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß Gott selbst Israel zu seinem Volk erwählt, ihm seinen Willen kund getan habe. Neid erfülle der Christen Herzen. Doch durch ihre Grausamkeit würde Israel sich nicht anfechten lassen, es würde dem Gesetze Gottes und den Bräuchen, welche dieses Gesetz vorschreibt, treu bleiben. Um dieses Gesetz aber, das doch Gottes Gesetz, kümmern sich die Christen nicht. Mit lächerlicher, altweibermäßiger Rede versuchen sie es ihrem Bekenntnis gemäß umzudeuten. Es sei doch klar, daß es Wahnwitz ist, was Gott geboten verbessern zu wollen, und daß es somit eine nichtige Prahlerei sei, wenn die Christen von ihrer Gesetzeserfüllung redeten. Wie sehr das der Fall sei, sehe man schon aus dem einen, daß sie dem Götzendienst ergeben seien und noch dazu das Bild eines Gekreuzigten anbeten, während doch auch für sie 5. Mos. 21, 23: (ein Gehenkter ist verflucht bei Gott) zu Rechte bestehe!

Auf einen Menschen und nicht auf den lebendigen Gott richte sich ihr Vertrauen, und dieser Mensch ist ein Verfluchter! Der

Abt möge doch zusehen, ob er diese Verehrung verteidigen wolle, oder ob er nicht die Richtigkeit alles dessen zugestehen müsse, was dem Gesetze widerspricht.

Wie tief lassen diese Worte in das Herz des Jünglings blicken! Noch stehen fest die Säulen des Tempels der väterlichen Religion, aber sollten nicht schon Risse in denselben bemerkt worden sein, daß der Jüngling so stürmisch für ihre Unerschütterlichkeit eintritt?

Ungestüm hatte er gesprochen. Ruhig hob dagegen Rupert an. Freilich sei Götzenanbetung eine fluchwürdige Sünde, aber nur einen Gott beten die Christen an. Das Kreuz, welches man in ihren Kirchen sieht, sei ja nur ein Symbol, ein äußeres Zeichen der Erinnerung; es entflamme die Herzen zur Liebe und stelle sinnenfällig dar, wieviel wir, der Erweisung solcher Liebe uns würdig zu machen, leiden müßten. Zudem gelte das Zeichen doch besonders den Ungebildeten, des Lesens Unkundigen, welchen auf diese Weise der Preis ihrer Erlösung sinnlich vor Augen gestellt wird. So sprach Rupert.

Wir fühlen es dem Juden nach, daß ihn solche Gründe nicht befriedigen konnten, den Nerv seines Widerspruchs trafen sie ja nicht. Wie es so oft in apologetischen Reden geht, waren sie mehr darauf eingerichtet, den Christen die Einreden des Gegners als unbefugt erscheinen zu lassen, als sie dem Ungläubigen selbst zu verweisen.

Die Unterredung mit Rupert dürfte Juda eher zurück als vorwärts gebracht haben. Also ein berühmter Schriftgelehrter, mag er gedacht haben, dem er nicht ohne Herzklopfen entgegengetreten war, hatte so wenig für seinen Glauben vorbringen können.

Die Geschichte der Mission zeigt, wie neben dem großen Sonnenlicht der Liebe, das aus dem Herzen des erhöhten Herrn im Evangelium strahlt, der Wiederschein jener großen Liebe, der sich in den Augen und Herzen ihrer Bekenner spiegelt, das Seinige tut, Licht in dunkle Herzen zu bringen. So war es auch in unserm Fall. Mehr als die Gründe des gelehrten Abtes, mehr als die Predigten des wackern Bischofs hat die Liebe eines schlichten Mannes über das Herz Judas vermocht. Das Herz wird uns warm, wenn

wir die schlichte ehrwürdige Gestalt Richmars, des Hausverwalters des Bischofs, kennen lernen. Er hatte den Jüngling bald in sein Herz geschlossen, und einfältig offenbarte sich die Liebe des ungelehrten Mannes dem Juden. Wie wunderbar mag doch dem verachteten Juden zumute gewesen sein, als jener eines Tages die schöne Speise, die der Bischof als besondere Huldenweisung ihm von seiner Tafel hinaustragen ließ, dem neben ihm sitzenden Juda zuschob, sich selbst mit Wasser und Brot begnügend. Da wehte es durch das Herz des Juden wie Frühlingsluft. Was das doch für eine Liebe sei, mußte er sich fragen, die auch den Feind so zu lieben imstande sei? Woher dem Manne, der doch nicht im Vollbesitz des Gesetzes Gottes lebe, solche herrliche Liebe komme?

Und jetzt fielen die Gespräche des Mannes auf fruchtbaren Boden. Mild und freundlich redete er, aber dann, mit Inbrunst emporsteigend bis zur Beschwörung, bestürmte er auch des Jünglings Herz, den Irrtum der Väter aufzugeben. Allerdings auch heilige Liebe kann bei armen sündigen Menschen fortgehen bis zum Überschwang des Unverstandes. Der Herr hat als Eigenart der Juden bezeichnet, daß sie Zeichen fordern (Matth. 16, 4). Dessen erinnerte sich Richmar, und er hat, indem er das aussprach, Juda einen Gedanken gegeben, welcher ihm viel Schmerz und manchen Irrweg eintragen sollte. Aber auch der Irrtum des schlichten Mannes trug die Art warmer Liebe an sich. Müsse denn ein Zeichen geschehen, sagte er, so sei er bereit die Feuerprobe mit dem glühenden Eisen auf sich zu nehmen. Gelänge die Probe, dann müsse die Finsternis des Unglaubens von Juda weichen, dann würde er willig die Arznei der heiligen Taufe nehmen. Immer und immer wieder kam er darauf zurück, bis der Gedanke in Judas Herzen Wurzel schlug. Fiel ihm jener große Pharisäer ein, welcher auch durch ein Wunderzeichen gewonnen worden für den, welchen er so bitter gehaßt? Wir wissen es nicht. Aber endlich erklärte er dankbar eingehen zu wollen auf des Freundes Vorschlag. Und nun strahlte dieser vor Freude, in der Gewißheit, das Zeichen werde eintreten und eine Seele gerettet werden. Aber Ekbert, der Bischof, war klüger als sein Verwalter, auch klüger als Juda, der spätere Abt, welcher sich das Unterbleiben dieser Probe nur daraus erklären konnte, daß seine Stunde noch nicht gekommen ge-

wesen sei. Der Bischof war gerührt über das Anerbieten des Treuen, aber er verwies ihm dasselbe und sprach dabei von einem Eifern mit Unverstand und erinnerte daran, daß Gott allein die Herzen bekehre, die Zeichen täten es nicht. Auf Thomas und was der Herr zu ihm gesagt, wies er hin.

So durfte Richmar seine Absicht nicht ausführen. Aber was er in frommem Eifer gewollt, das war doch in Judas Herzen erreicht worden. In weiter Ferne von Nebeln umflossen, erblickte dieses Herzens Auge einen anderen Tempel mit festeren Säulen, als der alte Glaube sie geboten! Noch dachte er nicht daran, daß der Tempel der Väter zusammenbrechen könnte, aber er hatte doch in ein anderes Heiligtum neben demselben geschaut, und es war ein wirkliches Heiligtum heiliger Liebe gewesen. Der Gedanke an einen Übertritt war ihm schon durch die Seele gegangen.

Noch ein anderes Beispiel von der Kraft des verachteten götzendienerischen Christenglaubens sollte ihm werden. Bischof Ekbert begab sich auf eine Inspektionsreise. Der Jude durfte sich ihm anschließen. Sie kamen nach Kloster Kappenberg. Die mächtige Bewegung des Bußernstes, welche von dem heiligen Norbert, dem Stifter des Ordens der Prämonstratenser, ausgegangen war, hatte sich auch nach Westfalen erstreckt. Zwei Brüder aus stolzem Grafenstamm waren von ihm ergriffen worden. Gottfried und Otto von Kappenberg, einst wohlbewandert im Waffenhandwerk, hatten nun die Welt verlassen. 1122 war Schloß Kappenberg in ein Kloster umgewandelt worden. Die strenge Regel Norberts ward eingeführt. In rauher Kleidung gingen die Mönche einher, des Fettes und Fleisches enthielten sie sich. Etwas wie einen Lichtglanz wollten einsame Wanderer in der Nacht über Kappenberg sich haben ausbreiten sehen. Es war das Morgenrot erster Liebe gewesen, die in der Unmittelbarkeit mittelalterlichen Wesens hier waltete. Dieses Leben lernte Juda kennen. Wunderbar fremdartig mutete es ihn zuerst an. Zwei Große der Erde hatten die „Rosenblüte der Jugend“ aufgegeben. Wie einst an Vornehmheit, so überboten sie nun an Demut ihre Umgebung. Vornehme und Geringe, Gebildete und Ungebildete, Kinder verschiedener Gegenden und Länder sah er hier vereinigt zu einem Bruderbund. Aber dem scharfsinnigen Jüngling stiegen doch alsbald Zweifel auf, die den

ersten Eindruck zu ersticken drohten. Was sollte dieses Treiben mit seiner Selbstkasteiung, mit den selbstgewählten Entbehrungen, was sollten die geringen Kleider, die Nachtwachen, die Tonsur? Den sittlichen Ernst und Eifer konnte man den Leuten nicht absprechen, aber kann man nicht auch auf einem falschen Wege eifrig einherschreiten, und muß nicht solcher Eifer dann doch schließlich zur Hölle führen?

Aber Juda empfand es, daß trotz dieser Gründe sein Urteil nicht gegründet sei. Der starke Hauch christlichen Lebens brauste spürbar um sein Herz. Diese Menschen waren doch zu bewundern. Alles, was ihnen teuer gewesen, haben sie aufgegeben und alles, was in ihren Kräften stand, haben sie aufgeboten um Gott allein zu gehorchen, auf ihn allein wollen sie ihre Sorge werfen, ihn allein lieben. Sollte Gott solche Menschen wirklich dem Verderben preisgeben können, der Gott, der doch zugesagt, daß er sich zu dem kehren würde, der sich zu ihm kehrt (Sach. 1, 3), der Gott, der einst nach diesem Wort mit Ninive gehandelt. Und jene taten doch nur drei Tage Buße, während diese Männer ihr ganzes Leben der Buße weihen?

Nach Werken getan im Gehorsam gegen Gott, hatte der Jude sich gewöhnt den Wert der Menschen abzuschätzen. Hier sah er Werke, die fraglos Zeugnisse einer großen sittlichen Kraft waren. Ja noch mehr, diese Werke waren größer als die des Judentums. Letztere traten in den Schatten gegenüber diesen Anstrengungen und Kasteiungen. War bisher in dem Bewußtsein Judas das Christentum höchstens neben das Judentum getreten, so taucht jetzt zuerst die Frage in ihm auf: ob nicht die Christen Recht haben, ob sie nicht auf dem Wege der Gebote wandeln, während die Juden in die Irre gehen. Und war es so, so trat die Geschichte seines Volkes unter einen neuen Gesichtspunkt. Zerstreut über die ganze Welt ist es, verfolgt und gedrückt. Dem gegenüber stellt die Geschichte des Christentums ein siegreiches Vorrücken dar. Wie ist das zu verstehen? Sollte Gott wirklich der Feind der Christen und der Freund der Juden sein und dies dulden? Genügt der Gedanke an die Leiden der Gerechten, um dies verständlich zu machen? So gerieten die hin und her wogenden Gedanken im Herzen des Jünglings in heißen Streit miteinander. In Kappenberg, unter

den Mönchen, hat er zum ersten Male empfinden müssen, wie nahe er innerlich dem Christentum gekommen war. Wer hat Recht, wo ist die Wahrheit, in der Synagoge oder in der Kirche? Die Frage ließ ihn hinfort nicht los. Dem Grübelnden fiel jener Pharisäer ein, der wohl durch eine gleiche Schlacht der Gedanken gegangen sein mochte. Diesem war Klarheit geworden durch ein Zeichen vom Himmel. So warf er sich denn nieder vor Gott und bat ihn, er möge ihm, wie jenem Saul, ein Zeichen gewähren, das die Zweifel in ihm entscheidet.

Bald darauf, es war kurz vor Ostern 1128, bezahlte Ekbert seine Schuld. Für Juda gab es keinen Grund mehr zu bleiben. So zog er denn zurück in die Heimat. Welche Gedanken mögen damals ihm das Herz bewegt haben? Durch die Natur gingen die Vorboten des herannahenden Frühlings. Ein anderer war er selbst ja auch geworden, wie so anders hatte er diesen Weg vor vier Monaten zurückgelegt. Was wird nun werden, wie wird er sich wieder in die alten Verhältnisse finden? Der helle Ton, die frische Luft des christlichen Lebens hatten ihn wunderbar angezogen, er hatte einen Blick in eine andere Welt getan. Wird diese Episode seines Lebens ein glückliches Idyll bleiben? Wird er Genüge finden an dem finsteren Glauben des mürrisch neben ihm herschreitenden Gefährten seiner Reise? Wer hat Recht, wo ist die Wahrheit? Die Frage gab doch wohl den Grundton her zu den verschlungenen Gedanken seines Herzens.

Die beiden waren in Köln angekommen. Bald hatte Baruch in gehässigen Worten von Judas regelmäßigem Verkehr mit den Christen berichtet: der sei eigentlich schon Christ, es sei nur feige Lüge, wenn er sich noch äußerlich zu dem Glauben Israels bekenne. Wenn ein fremder Mund ausspricht, was uns das tiefste Herz bewegt und was wir selbst uns kaum einzugestehen wagten, dann ist es uns wohl, als erhellte ein Blitzstrahl jäh den Abgrund, vor dem wir stehen, bis hinab in die Gründe. So mußte es auch Juda zumute sein, wenn er sich so kurzweg als Christ bezeichnen hörte.

Da schien wirklich ein Zeichen in sein Leben einzugreifen. Jener Mann, Baruch, erkrankte; in zwei Wochen war er eine Leiche. Erblickte der Jude darin ein unmittelbares strafendes Eingreifen Gottes, so hat auch später der Mönch keine andere Betrachtungs-

weise gekannt. Dem naiven Glauben des Mittelalters war der Weg von der Tat bis zur Vergeltung ein kurzer. Das wirksame Eingreifen Gottes in der Menschen Geschicke hatte Juda in diesen Tagen empfunden.

Wenn aber dieser Gott ihm doch helfen wollte in seinen Nöten! Er sei Christ, so hatte man gesagt. Da war das Undenkbare ihm denkbar geworden. Seine Gebete hatten ihm nicht zu einer Antwort Gottes verholfen, aber vielleicht genügten sie nicht. Es wird des Fastens bedürfen. Daniel hat oft gefastet, und ihn hatte Gott so herrlicher Offenbarungen in Träumen und Gesichten gewürdigt. Aber auch des Fastens fromme Tat ward mit hineingezogen in die Flut von Zweifeln und Gedanken, die ihn bestürmten. Welche Weise des Fastens ist die richtige, die jüdische oder die christliche? fragt er sich. Mit anderen Worten, soll er sich den ganzen Tag der Nahrung enthalten, um des Abends sich den Genuß aller Speisen zu erlauben, oder soll er wie die Christen die Mahlzeiten einhalten und nur auf den Fleischgenuß verzichten?

Er konnte die Lösung nicht finden und so beschloß er denn beide Arten des Fastens miteinander zu vereinigen. Nur ein wenig Wasser und Brot gestattete er sich in den nächsten Tagen und zwar während der Abendstunden. Früh suchte er sein Lager auf, das Herz zu Gott zu erheben, betend zu harren, ob das Wunderbare nicht geschehen würde. Drei schrecklich schwere Tage gingen nun für ihn an. Es waren heiße Frühlingstage, welche der Mai in das Land gebracht hatte. Da peinigte der Durst doppelt den Armen. Dazu kam die Erregung des Blutes, die heiße Sehnsucht des Herzens, das abspannende Warten, ob jenes Wunderbare eintreten werde. Der erste Tag und die erste Nacht hatten nichts gebracht. Da gab er am zweiten Tage alle Nahrung auf. Vergebens! Auch diese Nacht enteilt ohne das Wunder, aber die Nacht in des Armen Herzen verweilt. Alle Hoffnung war nun auf die dritte Nacht gerichtet. Wie hat er da gerungen, wie gefleht zum Herrn, wie ängstlich gelauscht, wie hinausgeblickt in die dunkle Nacht, ob das Zeichen nicht komme. Es war umsonst. Rötliche Strahlen färben den Horizont, es wird Morgen, die Sonne geht auf. Die Sonne, welche er ersehnte, sie wollte nicht erscheinen!

Müde und bleich sah er aus. Mißtrauisch blickten die Seinigen

ihn an. Ob nicht ein großes Verbrechen, das er begangen, dieses wunderbare Fasten veranlasse, fragte man sich. Und er konnte zu den Nächsten nicht mehr offen reden, denn innerlich stand er ihnen schon fremd gegenüber!

So stand er einsam da, allein mit seinen Gedanken.

Aber nicht nur die stille Ruhe des Herzens ist Gabe Gottes, auch die Unruhe stammt aus derselben Hand.

Der Einsame war doch nicht verlassen. Gott, zu welchem er immer wieder seine Zuflucht nahm im Gebet, stand bei ihm. Und mit heißen Tränen flehte er ihn an, er möge ihn die Wahrheit erkennen lassen.

Fremd waren ihm die Seinigen geworden. Es zog ihn zu den Christen hin. Sehnte sein Herz sich nach der einen großen Wahrheit, so konnte es nicht anders sein, er mußte suchen und forschen, ob nicht jemand ihm die Wahrheit sagen könne. So sucht er Geistliche und Mönche Kölns auf, besonders solche, welche in dem Alten Testament Bescheid wußten. Die zeigen ihm aus dem Gesetz und den Propheten, daß Christus bereits gekommen, daß er der verheißene Messias sei. Aber wenn fremde Hände über die vertrauten Schriften kamen, dann war ihm doch so wunderlich zumute, dann regte sich alsbald der schlagfertige Talmudist in ihm, dann genügte ihm ihre Rede nicht und statt ihr auf den Grund zu gehen, drängte er fort zu anderen Fragen.

Freilich, wo von Christus, dem Herrn, geredet wird, da ist er selbst gegenwärtig. So hat das Zeugnis seines Geistes auch in diesen Stunden der Unterredung nicht gefehlt. Aber was Juda erwartet hatte, er fand es nicht.

So waren einige Wochen hingegangen. Es war eine Zeit quälender Unruhe gewesen, Judas Seele fing an müde zu werden. Da wurde er an eine Zusage erinnert, an deren Verwirklichung er zunächst gar nicht gedacht hatte. Er war ja Bräutigam. Sein Schwiegervater Alexander drang in ihn alsbald die Hochzeit zu halten. Des Jünglings wunderliches Wesen fiel auf, und es hatte die Braut darunter gelitten. Man hoffte, die Ehe würde gut auf ihn wirken. Dem Mönch, als er später sein Leben schilderte, fielen Eva und Hiobs Weib bei dieser Gelegenheit ein. So hart hat er damals sicher nicht geurteilt. Aber ihm, dem Wahrheitssuchenden,

kam jener Vorschlag doch sehr ungelegen. Er müsse fort, in Frankreich wolle er studieren, wandte er ein. Doch man traute ihm ja schon längst nicht. So wurden aus freundlichen Vorstellungen bald Drohungen. Er müsse heiraten, so hieß es, jene Reise nach Frankreich sei nur vorgeschützt, in Wirklichkeit wolle er wieder den Christen nachgehen. Das Resultat der Verhandlungen war, daß ihm die Alternative gestellt wurde: entweder er heiratet in kurzer Frist oder er wird aus der Synagoge gestoßen. Und wunderbar, so stark wirkt die Gewöhnung der Gedanken, Juda, welcher doch der Frage, ob Christentum ob Judentum, bereits entschlossen ins Auge gesehen, Juda durchschaudert es bei jener Drohung bis in das Mark, als gäbe es keine Möglichkeit, außerhalb der Synagoge zu leben.

Er gibt nach, obwohl er fühlt, daß der Ehestand ihn hindern wird, Klarheit über das zu finden, was ihm die ganze Seele erfüllt. Aber er gibt nach, Menschenfurcht bezwingt den Mattgewordenen. Und als nun lauter Jubel in der Familie erscholl, als alle ihm wieder mit altgewohnter Freundlichkeit entgegentraten, wie wohl war es da dem Müden! Mit der Zukunft fand er sich ab. Man könne doch nichts wissen, ihm seien keine Zeichen geworden, er habe das seinige getan, Gott sei ein milder Richter usw.! Der Mensch ist ja erfinderisch, wenn es den Anklagen des Gewissens zu entrinnen gilt.

So wurde denn bald Hochzeit gemacht. Es war eine große Feier. Auch in christlichen Kreisen war man auf Judas Heirat aufmerksam geworden. Es fehlte nicht an solchen, welche traurig zu ihm von ihrer nun verlorenen Hoffnung, ihn einst als Christ zu sehen, sprachen. Er hörte sich bemitleiden, er hörte Worte ernster Warnung vor den Qualen der Ewigkeit: die Christen hätte er betrogen, doch erst recht hätte er sich selbst betrogen!

Das hörte er äußerlich, aber das innere Ohr schien taub zu sein. Er schien erst jetzt gefunden zu haben, was das Leben wert macht gelebt zu werden. Sein Weib liebte ihn und in seinem leicht erregten Herzen wallte die Glut erster Liebe zu mächtiger Flamme empor. Er erfuhr die Wahrheit des Wortes 1. Kor. 7, 33: „Wer aber freiet, der sorget was der Welt angehöret, wie er dem Weibe gefalle.“ Judas Lage gibt eine lehrreiche Erläuterung der wahren

Meinung des Apostels in jenem oft mißverstandenen Kapitel des ersten Korintherbriefes. Doch davon merkte er zunächst nichts. Jetzt erst schien das Glück erreicht zu sein. Verschwunden waren alle finsteren Grübeleien über die wahre und falsche Religion, anderes nahm Herz und Sinn ihm ein.

Naturgemäß wurden auch die Beziehungen zur Welt wieder angeknüpft, es schien die eigentümliche Episode in Judas Leben auszumünden in die gewöhnlichen Pfade des damaligen Judentums.

So sind drei Monate hingegangen. Die schönen Sommermonate waren die Honigmonde der jungen Ehe.

Da trat mit Juda eine Veränderung ein. Die Glut der Leidenschaft war erloschen. Im Herzen erhob sich wieder die alte Zweifelfrage. Voll Verachtung blickte er sich nun an. Hatte er nicht nur geträumt? Wie war es möglich gewesen, so schnell die Frage aller Fragen zu vergessen? Wodurch war das bewirkt worden? Durch jene ihm aufgedrungene Ehe. Ach, in ein wie häßliches Licht trat jetzt diese Ehe! Um sinnlicher Lust willen hatte er des heiligsten Strebens vergessen können.

Nun geht wieder der alte Kampf in ihm an. Wieder liegen die Geschäfte darnieder und um das Weib an seiner Seite kümmert er sich kaum. Zu Priestern und Lehrern führt ihn sein Weg. Immer neue Fragen stellt er, die Gründe will er erforschen, welche für das Christentum angeführt werden können.

Später hat Juda geurteilt, er habe sich damals auf einem falschen Wege befunden, denn er habe die rechte Ordnung umgekehrt. Er habe zuerst erkennen und dann erst glauben wollen. In Wirklichkeit lag der Fehler in etwas anderem. Er hatte noch nicht das rechte Wort dafür, was ihm die Seele bewegte, zu finden vermocht. Und sein Herz war noch ungebrochen. Mit sich selbst war er ja noch wohl zufrieden. Eine Sache der Erkenntnis ist ihm die Religion. Aber nicht vor der Frage: was ist Wahrheit? öffnet sich der Tempel der Wahrheit, seine Tore tun sich nur dem auf, der wie Luther sprechen lernte: Meine Sünde, Sünde, Sünde!

So zu klagen hat auch Juda lernen müssen.

Eines Tages disputierte er wieder einmal mit einem angesehenen Magister Kölns. Vergeblich waren dessen Gründe, Juda ließ sich nicht überwinden. Da brach einer der dabeisitzenden

Kleriker in die Worte aus: Wozu, Magister, bemühst du dich umsonst, warum streust du die Worte in den Wind, warum überantwortest du dem Sande die Samenkörner? Denn du weißt doch sicherlich, daß nach dem Zeugnis des Apostels bis auf diesen Tag, wenn den Juden Moses gelesen wird, eine Decke über ihr Herz gebreitet ist (2. Kor. 3, 13)!

Dieses Wort traf Juda tief in des Herzens Grund. Das wie zufällig hingeworfene Wort bezeichnet den entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte seiner Bekehrung. Das Bewußtsein der eigenen Sünde und Schwäche wurde jetzt lebhaft wach in seinem Herzen. Die Frage: warum finde ich, gerade ich, nicht die Wahrheit? war Juda bisher nicht eingefallen. In der Schwierigkeit der obschwebenden Fragen hatte es seiner Meinung nach gelegen, wenn er bisher zur Klarheit nicht hatte kommen können. Mit dem Licht der eigenen Vernunft hatte er das Dunkel erhellen wollen. Da fällt ihm das Wort jenes Mannes auf das Herz. Wie nun, wenn es an ihm läge, wenn in der Tat jene Decke ihm das Angesicht verfinsterte, sodaß er allein den wahren inneren Sinn des Gesetzes, von welchem die Christen mit solcher Gewißheit zu reden pflegten, nicht erfaßte?

Wenn es an ihm läge? In heißem Gebet wirft er sich nieder vor Gott mit den Worten des Psalmisten, um Erleuchtung seiner Augen flehend, daß er erkennen möge die Wunder des Gesetzes. Der Halbüberzeugte pflegte in stillen Stunden sich auch mit dem Kreuzeszeichen zu segnen, in der Hoffnung, vor der Kraft dieses Zeichens würde jener Schleier vor seiner Seele zerreißen. So weit war die Sympathie für katholisches Christentum bereits gediehen. Aber wieder fiel ihm ein, daß doch das Gesetz 5. Mos. 7, 25 ff. alle heidnischen Bräuche verbietet. Erschreckt ließ er jetzt ab von jenem Tun. Und doch zog es ihn gar mächtig hin zum Kreuz. Weinend betet er zu Gott: nicht Jude ist er und nicht Christ, wo wird er bleiben, wenn die Schrecken des letzten Tages über ihn hereinbrechen?

Die peinigende innere Ungewißheit spiegelte sich auch äußerlich auf seinen Zügen ab. Bleich, abgehärmt und abgezehrt sah er aus. Und all sein Suchen und Beten blieb umsonst, zur Freudigkeit des Glaubens wollte es nicht kommen.

Aber Juda ließ nicht ab von dem einmal eingeschlagenen Wege. Immer wieder trat er mit seiner Sache vor das Angesicht Gottes.

Aber ihm selbst unvermerkt, hatte allmählich in den Wochen heißen Kampfes der Weg, den er ging, eine andere Richtung genommen. Jenes Wort, von der Decke über seinem Herzen, hatte ihn an sich selbst irre gemacht. Und dieses Gefühl vertiefte sich mehr und mehr in seinem Herzen. Und in dem Maß, als er zu sich und seiner Kraft das Vertrauen verlor, wuchs das Zutrauen zu Gott als zu seines Herzens festem Hort. Voll Demut bittet er nun, daß Gottes Trost ihm das Herz froh machen und ihn erleuchten möge. Das war der rechte Weg, mochte er seinen Gedanken auch die pharisäische Form geben, daß nämlich nach Maßgabe seiner Leiden ihm jener Trost zuteil werden möge. Nicht auf sich vertraut Juda, nicht vom Begreifen macht er das Heil abhängig, nein, zu Gott hat sein Herz Vertrauen gewonnen. Dieser Gott wird sein Inneres erleuchten, das ist seine feste Zuversicht.

Merken wir seinen Gedanken den pharisäischen Juden an, so nicht minder dem keimenden Christentum seines Herzens die mittelalterliche Art. Wie der Knecht, spricht er zu sich, der bei seinem Herrn in Ungnade geraten, gut tut die Fürbitte seiner Freunde bei dem Herrn zu veranlassen, so müsse auch er die heilige Kirche mit ihrer Fürbitte für sich eintreten lassen. Aber wer wäre am würdigsten also für ihn zu bitten? Natürlich der, der das größte Verdienst bei Gott besitzt. Da fallen ihm zwei fromme Schwestern ein, welche bei dem damals noch außerhalb der Stadt liegenden Mauritiuskloster in der Zurückgezogenheit lebten und deren Frömmigkeit alle Welt rühmte. Weinend erzählt er Bertha und Gliesmut seine Geschichte, weinend hören sie ihm zu und versprechen, seiner Bitte gemäß, für ihn zu Gott zu beten, daß er vom Himmel her den Trost der Gnade empfange.

Juda stand am Ziel. Freilich nicht das Gebet jener frommen Frauen gab den Ausschlag, wie er es sich dachte, dabei wohl die Erwägung anstellend, daß, wie er durch ein Weib zu Fall gekommen, nun das Gebet von Weibern ihn errettet habe. Vielmehr war, daß er sich an jene Frauen mit seiner Bitte wandte, ja selbst nur ein Ausdruck dessen, daß er nun auf dem rechten Wege stand. Es gab damals wie heute keinen anderen Weg, der zur Freudigkeit des Glaubens und zum Frieden führt, als den einen, daß man das Vertrauen zu sich selbst, zu seiner Vernunft und seiner Kraft ver-

liert, um aus der Tiefe solcher Not hervor das innige Vertrauen zu dem lebendigen Gott zu fassen. Ob Katholik, ob Protestant, zur Seligkeit und zum Frieden führt kein anderer Pfad, man mag sich nun selbst über denselben klar geworden sein oder nicht.

In dem Vertrauen auf Gott wird es in Judas unruhig wogendem Herzen allmählich still. Es war nicht jene unheimliche Stille vor dem Sturm, wie sie damals in den Monaten seiner Ehe über seinem Herzen gelegen hatte, es war der köstliche Friede nach dem Sturm; die Sonne der Gnade schien hell in sein Herz. Die Wolken waren nun zerstreut und die Finsternis ist gewichen.

Gefunden den Hafen des Friedens! Wie bebt da das Herz in heiliger Lust, wie helle glänzt die eine köstliche Perle, und alles andere daneben es ist wie Heu und Sand!

Er besucht jetzt regelmäßig die Kirche. Zu Hause hält er sich so wenig wie möglich auf, kaum zu den Mahlzeiten ist er daheim. Wie tief ist jetzt die Kluft zwischen ihm und den Seinen geworden! Was ihm Seligkeit, ist ihnen ein Greuel. Er spricht nicht mit ihnen von dem, was er gefunden, sie verstünden es ja doch nicht. Aber reger und reger wird nun der Wunsch in ihm, doch bald durch das heilige Bad der Taufe für immer Glied der Kirche Christi zu werden.

In Köln offen den Übertritt zu vollziehen, hielt er für unmöglich. Er faßte daher den Plan, seine Eltern und sein Weib heimlich zu verlassen und nach Mainz zu fliehen. Dort hoffte er seinen Bruder, der demselben Vater aber nicht derselben Mutter entstammte, an sich zu bringen. Wie einst Israel die kostbaren Gefäße der Ägypter mit fortnahm, so will er — zwar das Geld seiner Verwandten nicht haben — wohl aber jenen Knaben sich nun auch durch eine gemeinsame Mutter, nämlich die Kirche, verbinden.

Solche Gedanken im Herzen, machte er sich auf den Weg. Von keiner Bewegung des Herzens ob der Trennung von Eltern und Frau weiß der Mönch zu berichten. Er hat nicht zurückgeblickt, da er die Hand an den Pflug legte. Wer will ihn darüber verurteilen? Wem käme es aber nicht menschlich natürlicher und schöner vor, wenn man ein derartiges Wort an dieser Stelle seines Berichtes fände?

Inzwischen waren die Juden auf sein Verhalten aufmerksam

geworden. Spione waren ihm nachgeschlichen und hatten seine Kirchgänge erkundet. Mächtig schäumte der Fanatismus der Gemeinde auf. Den Abtrünnigen will man dem Tode preisgeben, aber nicht in Köln soll das geschehen, wo der Verdacht sofort auf die Judenschaft fallen würde, sondern in Mainz. Einem nach Mainz reisenden Kaplan übergaben sie einen dahin zielenden Brief an Verwandte Judas in Mainz. Der Zufall, wie man sagt, fügte es aber, daß Juda mit jenem Manne unterwegs zusammentraf, daß der ihm von einer geheimen Botschaft erzählte, und daß Juda, der den Zusammenhang sofort durchschaute, den Brief zu lesen bekam und vernichten durfte.

Juda ist nun nicht sogleich nach Mainz gegangen sondern zuerst nach Worms. Warum er das getan, darüber können wir nur Vermutungen aufstellen. Unterwegs überkam ihn, als jene Not so glücklich abgewandt worden war, eine herzliche Freude und in dieser faßte er den Entschluß, den Juden Christum zu predigen. Hiermit in Mainz zu beginnen mochte ihm bedenklich erscheinen wegen seiner Absichten auf den kleinen Bruder. So reiste er zunächst nach Worms, wo er einen Bruder, Samuel, hatte, vielleicht hoffte er auch diesen Bruder zu gewinnen. In der Synagoge ergriff er das Wort, Jesum als den Messias aus dem Alten Testament zu erweisen. Es kam zu einer eingehenden Disputation. In der Synagoge hatte Paulus so oft Christum gepredigt, daran mochte Juda sich erinnert haben. Aber er war kein Paulus. Als sich grenzenloses Staunen erhob, als man ihn einen halben Christen schalt, da zog er sich kleinmütig zurück. Er habe nur anführen wollen, was er häufig in Unterredungen mit Christen an Einwendungen gegen das Judentum gehört habe und er habe nur die Juden durch diese Mitteilungen zur Vorsicht mahnen wollen, sagte er. Weder der sophistische Grund, daß er dadurch sich weder für noch wider das Christentum bekannt habe, noch auch die Rücksicht auf seinen, sittlich so wie so verwerflichen, Plan, den Bruder in Mainz an sich zu bringen, dürften genügen, um Juda hier vom Vorwurf unmännlicher und unchristlicher Schwäche freizusprechen.

Von Worms ging er nun nach Mainz. Die Absicht, unter seinen Volksgenossen als Missionar aufzutreten, trat bei dem rasch fühlenden Mann zurück, er mochte die Schranke seiner Natur zu Worms empfunden haben.

In Mainz gelang es ihm wirklich den Bruder heimlich an sich zu bringen. Aber in der Aufregung verirrte er sich in der ihm so gut bekannten Stadt; immer erregter wurde er, das Kind klagte über Müdigkeit, er nahm es auf seine Schultern. Schon wurde man auf ihn aufmerksam, fünf Stunden war er umhergeirrt. In der Verzweiflung griff er zum Kreuzeszeichen, heimlich bekreuzte er sich, und siehe, alsbald stand er vor den Toren der Stadt. Draußen wartete seiner ein Knecht mit Pferden. Es war die höchste Zeit gewesen, denn bald nach ihm langten Kölner Juden an, welche seine Angelegenheit sofort bekannt machten. Die verzweifelte Mutter des Knaben wandte sich, als Juda nirgends aufzufinden war, an die Obrigkeit.

Juda war mittlerweile im Kloster Welanheim in abendlicher Stunde eingekehrt. Bald war seine Geschichte erzählt. Als aber der auf ihn fahndende Bote Einlaß begehrte, da überließ er den Knaben der Obhut der Mönche und floh in das Kloster Rabengresburg.

Am 30. Oktober langte er hier an. Nun ging eine schöne Zeit für ihn an. Die Mönche nahmen ihn freundlich auf und unterwiesen ihn im Christentum. Sieben Wochen etwa dauerte diese Zeit. Welche Empfindungen damals das Herz des Juden, welcher nun in Christo Frieden gefunden hatte, bewegt haben, zeigt uns ein Traumgesicht Judas. Er sieht gegen Morgen den Himmel offen und schaut in ein herrliches Gewölbe von lauter Gold. Dort thront Christus, der Herr, das Kreuz ist sein Szepter. Neben ihm steht Juda selbst in heiliges Anschauen versunken. Da fällt sein Blick auf zwei seiner Vettern, die ebenfalls herangekommen waren, nun aber ängstlich zurückwichen. Da ruft er ihnen zu, jetzt sehen sie es, daß jenes Wort von der Herrschaft, die Jesus auf der Schulter tragen wird, erfüllt sei. Sie aber, von entsetzlicher Angst gepeinigt, vermögen nur zu antworten, er habe Recht, für sie sei es aber zu spät, schon seien sie der Hölle verfallen. So verschwinden sie. Als Juda erwachte, da erbebte sein Herz in frohem Dankgefühl. Nun war ihm das Zeichen geworden, um welches er vor etlichen Monaten mit so großer Inbrunst umsonst gebetet hatte. — Für uns hat dieser Traum nun freilich eine etwas andere Bedeutung. Wir sehen, wie in dieser Zeit der Vorbereitung, während Juda sich ganz dem Christentum zuwandte, sich auch die innerliche Lösung von seinem Volk vollendete: in Christo allein ist Wahrheit, Licht und

Leben; die Juden sind verloren, weil sie Christum nicht haben. Wie groß mag da das Dankgefühl in dem Herzen dessen, der sich gerettet fühlte, gewesen sein!

So kam der Tag heran, an dem er getauft werden sollte. Die Taufe sollte in Köln vollzogen werden. Es war kurz vor Weihnachten an einem Adventssonntag, daß sich die gesamte Geistlichkeit Kölns in der Peterskirche versammelte, galt es doch einen Triumph der Kirche zu begehen. Juda, der Abkömmling eines alten Kölner Judengeschlechtes, sollte an diesem Tage durch die Taufe aufgenommen werden in die heilige Kirche. So standen viele um das Taufbassin.

Eines eigentümlichen Zwischenfalls, der sich bei der Taufe ereignete, tut Juda in seinem Bericht Erwähnung. Er hatte zufällig nichts von dem dreimaligen Untertauchen bei der Taufe gehört. Nachdem er in dem eisig kalten Wasser einmal untergetaucht war, wollte er sofort wieder heraussteigen. Die Zurufe der Priester hörte er nicht und da das Wasser aus seinem langen Haar herabtroff, sah er auch ihre Winke nicht. Als er dann endlich merkte, was sie wollten, tauchte er zwar abermals unter, hielt es aber, als sie ihn wieder dazu aufforderten, für Spott, den sie mit ihm, dem fast Erstarrten, treiben wollten. Doch fügte er sich ernster Zurede.

In der Taufe erhielt er den Namen Hermann.

So war das Ziel erreicht. Aus dem Juden war ein Christ geworden. Nicht äußere Interessen hatten ihn geleitet, er hatte in heißem Kampfe um eine feste Herzensüberzeugung gerungen. Nun war sie ihm geworden. Darin liegt das einzigartig Interessante dieser mittelalterlichen Bekehrungsgeschichte.

Neubekehrte pflegen zur Einseitigkeit zu neigen. Ist all ihr Sinnen und Denken auf den Himmel allein gerichtet gewesen, so macht es oft Mühe den Himmel auf Erden zu finden, und sich so wieder in das alltägliche Leben zu schicken. Das Ideal der Frömmigkeit für den mittelalterlichen Christen war das Klosterleben. Im Kloster zu Kappenberg hatte Juda mächtige Eindrücke vom heiligen Leben der Mönche empfangen. Da war es nicht wunderbar, daß er nach dem Klosterleben begehrte.

Seinem Wunsch ist entsprochen worden, er kam nach Kappenberg. Hier warf er sich alsbald mit Eifer auf die Erlernung der lateinischen Sprache. Nach fünf Jahren empfing er die ersten geist-

lichen Weihen, dann wurde er Priester. Jetzt schien ihm das Traumgesicht, welches er als Knabe vor zwölf Jahren geschaut hatte, gedeutet zu sein. Die Deutung liegt ja nahe. Der König ist Christus; das weiße Roß ist die Gnade der Taufe, welche weißer macht als Schnee; der Gürtel ist die sittliche Kraft, die Triebe des Fleisches zu zügeln; die sieben Silbermünzen sind die sieben Gaben des Geistes, sie verleihen dem Leben silbernen Glanz, und der helle Klang des Silbers gibt sich kund in den täglichen Unterredungen mit christlichen Brüdern. In einem Täschlein aber befanden sich jene Münzen, weil sie sorgfältig bewahrt sein wollen. Die Fürsten, welche wegen der Geschenke, die der König dem Judenknaben gegeben, zürnten, sind böse Geister oder die Juden. Der Palast, in welchen er im Traume den König begleiten durfte, ist die klösterliche Gemeinschaft; die Tafel des Königs ist das Abendmahl, das Gemüse auf dem Tisch das Evangelium. Daß er aber aus derselben Schüssel mit dem König aß, bezeichnet die Einheit des katholischen Glaubens.

So deutete sich der Mönch jenes Gebilde seiner Knabenphantasie. Der Jude Isak war vielleicht ein besserer Traumdeuter gewesen (S. 165), aber eben darum hatte er die Wahrheit nicht getroffen.

So lebte Hermann als frommer Mönch in Kappenberg. Mit Furcht und Zittern schaffte er seine Seligkeit, ein Kind seiner Zeit. Doch auch dem mittelalterlichen Christen fehlte es nicht an der heiligen Freude in Gott. Die Gnade des Gottes, der seine Seele aus der Nacht des Unglaubens errettet, machte seine Seele aufjubeln. Dann gingen wohl am geistigen Auge alle die inneren Kämpfe vorüber, durch welche er sich hindurchgerungen. Und wieder und immer wieder fanden sich Teilnehmende oder Neugierige, welche durch ihre Fragen die Erinnerung an das Erlebte erweckten. So nahm der Bericht von seinen Erlebnissen allmählich eine feste Form an, und er entschloß sich schriftlich auszusprechen, was ja bei allen des Interesses sicher sein konnte.

So ist die Geschichte seiner Bekehrung entstanden, welche unserem Berichte zugrunde liegt. Verfaßt wurde dieselbe nicht später als im November 1137 und schwerlich früher als im Jahre 1136, denn man merkt es dem Berichte an, daß er nicht etwas, was der allernächsten Vergangenheit angehört, erzählt. Mögen bestimmte Schwächen seiner persönlichen Eigenart dabei hervortreten, mag das

mittelalterliche Christentum seine tiefen Schatten auch über diese Seelengeschichte werfen, mögen die mönchischen Interessen noch so sehr in den Vordergrund gerückt sein, der Eindruck wird dadurch nicht verdunkelt, daß der Mann, der die Geschichte seiner geistlichen Geburt so darzustellen vermochte, ein wirklicher Christ gewesen ist.

Von seinem weitern Leben ist uns nur weniges überliefert worden. Kurz vor dem Jahre 1150 ist er Abt des Klosters Scheda, das nicht weit von Kappenberg lag, geworden. Er soll das hohe Alter von 90 Jahren erreicht haben. Danach wäre er etwa 1198 gestorben. Seine Grabschrift rühmt ihn als einfältigen Mann von rechter Taubenart, frei von allem Falsch, und nimmt Veranlassung, die innere Frömmigkeit des Herzens als Ideal des Mönches zu preisen. Dem sei, wie ihm wolle. Er war geworden, was er in jenen Tagen werden konnte. Er war aus dem Tod in das Leben eingegangen.

Am peinlichsten berührt uns sein hartes, unbarmherziges Urteil über sein Volk wie sein Verhalten gegen seine Angehörigen. Nur als von den „Juden“ weiß er von ihnen zu reden, und diese sind ihm eine schmutzige Sekte finstern Aberglaubens, rettungslos ewigem Verderben anheimgefallen. Keine Klage erpreßt ihm das, kein Zug der Sehnsucht nach Vater und Mutter, nach seinen Geschwistern und seinem Weibe begegnet uns. Unterschiedslos versinken sie alle als „Juden“ in dem Meere des Verderbens. Hat der Herr in heiliger Paradoxie von einem Haß wider Vater und Mutter, wider Weib, Kinder, Brüder, Schwestern um seinetwillen geredet (Luk. 14, 26), so hat sein größter Apostel mit solchem Sinn doch das herrliche Wort verbinden können: „Ich habe gewünscht verbannt zu sein von Christo für meine stammverwandten Brüder nach dem Fleisch, die da sind Israeliten, welchen gehört die Kindschaft und die Herrlichkeit und der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißung“ (Röm. 9, 3. 4).

Doch wir sahen es schon, Hermann war kein Paulus. Begreift jener uns so auffallende Mangel sich aus der Schranke seines mönchischen Geistes, weist er zurück auf eine Schranke seiner Natur? Wir vermögen es nicht zu sagen. Wir wollen aber nicht versäumen, ein Wort von ihm anzuführen, welches auch die Christen unserer Zeit in ihrem Verhältnis zum Judentum sich zur Richtschnur nehmen können. Dort, wo er die schlichte Liebe eines rechten

Christen, des Richmar, schildert, spricht er die schönen Worte, mit welchen wir dieses Büchlein am besten beschließen können: „Möchten doch diejenigen, welche dieses Schriftchen in frommer Absicht lesen, aus seiner Lesung eine Frucht von nicht gerade geringem Nutzen erlangen, nämlich im Bischof selber das Beispiel großer Unterscheidungsgabe, in seinem Verwalter aber ein Beispiel bewunderungswürdigen Glaubens und der Liebe nachahmen. Und wie dieser selbst (der Bischof) mich nicht als einen Ungläubigen und des christlichen Verkehrs Unwürdigen verfluchte, sondern mich vielmehr ganz wie einen Christen in frommer Weise teilhaben ließ an dem Eifer seiner Liebe und Frömmigkeit, so mögen auch jene (die Leser) mit gleichem frommen Eifer Menschen von der jüdischen oder einer anderen Irrlehre nur ja nicht, wie es einige zu tun pflegen, anspeien und verabscheuen, sondern wie wirkliche Christen d. h. Nachahmer des Christus, welcher für die, welche ihn ans Kreuz schlugen, betete, voller Güte ihnen den Busen brüderlicher Liebe öffnen. Denn da, wie der Heiland sagt, das Heil von den Juden kommt, wie auch sein Apostel Paulus bezeugt, daß durch jener Vergehen das Heil den Völkern ward (Röm. 11, 11 f.), so ist es eine durchaus würdige und gottgefällige Gegenseitigkeit, daß die Christen, soviel als sie können, für jener Heil tätig sind, aus welchen sie selbst jenen Urheber des Heils, Jesum Christum, empfangen haben. Denn wenn den Christen der Befehl wurde, ihre Liebe auch auf diejenigen zu erstrecken, von welchen sie Böses ertragen, um wieviel mehr wird das denen gegenüber gelten, durch welche das Gut auf alle gekommen ist? So mache man denn stark die Liebe zu jenem Volk, soviel man kann, indem man, wo es Not tut, mit ihnen in Gemeinschaft tritt und ihnen die Art der ganzen Frömmigkeit zeigt, sofern man durch das Beispiel diejenigen gewinnt, die dem Wort unzugänglich bleiben. Denn allerdings läßt man sich, wie jemand sagt, leichter durch das Beispiel als durch das Wort belehren. So sende man denn eifrige und inständige Bitte für Israel zum Vater der Barmherzigkeit empor, ob ihnen, wie der Apostel sagt, Gott dermaleinst Buße gäbe die Wahrheit zu erkennen, und sie wieder nüchtern werden aus des Teufels Stricken, dem sie gefangen sind zu seinem Willen“ (2 Tim. 2, 25. 26).

Heinrich Seuse, der Gottesfreund.

Lebensbild eines mittelalterlichen Frommen in protestantischer Beleuchtung.[1])

Es ist die Frage nach dem rechten Lebensideal oder der rechten Nachfolge Christi, die den Hintergrund für die Geschichtserzählung der nächsten Kapitel bildet. Ob jenes mystische Ideal des Katholizismus eine innere Berechtigung hat neben dem Lebensideal der Reformation, das in diesem irdischen Leben im Glauben an Gott den Menschen selig sein läßt, ihn aber auch in den Dienst werktätiger Liebe an den Mitmenschen innerhalb eines besonderen Berufes stellt, — das ist das Problem, zu dessen Erwägung ich den Leser durch dieses Büchlein anregen möchte.

Ein Menschenherz in seinem Kampf um das jenseitige Leben auf Erden werden wir im folgenden kennen lernen. Ein frommer Mönch aus dem Predigerorden hat diesen Kampf gekämpft. In stillen Stunden hat er dann einer hochauflauschenden Nonne von seinem Suchen und Finden gesagt, hat ihr die Geschichte seiner Seele erzählt. In einer Zelle des Klosters zu Töß (bei Winterthur

---

[1]) Der folgende Aufsatz erschien unter dem Titel „Ein Kampf um jenseitiges Leben, Lebensbild eines mittelalterl. Frommen in protest. Beleuchtung" in Dorpat, bei Karow, 1889. In der Wiedergabe hier sind das erste und letzte Kapitel fortgefallen, sowie die Anmerkungen, die Quellenbelege und chronologische Untersuchungen usw. enthalten. Die alte Ausgabe behält also ihre Bedeutung neben diesem Abdruck.

in der Schweiz) hat sie diese „Bekenntnisse einer schönen Seele" Wort für Wort niedergeschrieben. Das so entstandene Büchlein hat er dann korrigiert und erweitert.[1]) Und so ist das Lebensbild auf uns gekommen, das ich, nach den Gesetzen unserer historischen Perspektive restauriert und in einen modernen Rahmen gefaßt, im folgenden dem Leser vorlege.

I. Das Sehnen und Suchen des anfangenden Menschen.

Wir wandern im Geist in das Schwabenland, weit nach Süden an das Ufer des Bodensees. Dort in Konstanz spielt fast die ganze Geschichte, die ich im folgenden erzählen will. In Überlingen am Bodensee lebte ein Ehepaar. Er war ein Herr von Berg, sie stamte aus der adeligen Familie der Seuse oder Seuß. Im Jahre 1295 am 21. März wurde ihnen ein Sohn geboren. Er erhielt den Namen Heinrich.

Gar verschieden sind die beiden Eltern gewesen.

Wie in mancher Ehe des Mittelalters, so prägten sich auch in dieser die großen Gegensätze, welche durch die Zeit gingen, aus. Der Herr von Berg war ein Ritter, versunken, wie es scheint, in Weltsinn und Weltlust. Es wurde ja auch in solchen Fällen äußerlich die kirchliche Form in jener Zeit gewahrt, aber für tiefere Herzensbedürfnisse hatten solche Männer keinen Sinn. Die Frau von Berg dagegen war „voll Gottes"; auf Entsagung von der Welt, auf den Gottesdienst ging ihr Sinnen und Trachten. Da hatte sie viel zu leiden von dem Gatten, der „in strenger Härtigkeit dawider zog". — Diese großen Gegensätze des Mittelalters in sich verkörpernd, so haben die beiden in des Sohnes Gedächtnis fortgelebt.

Heinrich Seuses ganze Weise ließ ihn sich der Mutter zuneigen; hat er doch später sich nach der Mutter Namen nur Seuse, latinisiert Suso, genannt. Ein sinniges inniges Gemüt, der Schwaben Erbteil, zeigte sich schon früh in dem Kinde. Der frommen Mutter Beispiel vor Augen, so wuchs er in Konstanz, wohin die Eltern

[1]) Die beste Ausgabe des Büchleins wie überhaupt der deutschen Schriften Seuses ist die im folgenden durchweg benutzte von H. Denifle, die deutschen Schriften des heil. Heinrich Seuse, Bd. I (München 1880).

übergesiedelt waren, heran. Dazu hat tief in seinem Herzen die Sprache der Mutter Natur Widerhall gefunden. Und in der Tat groß genug dazu war die Umgebung. An den Fluten des schönen Sees, den Blick auf die ragenden Schweizer Berge gerichtet, ward der Knabe groß.

Und sollte die Sangeslust, der Minnelieder Klang, der damals durch ganz Schwaben zog, am Bergschen Hause lautlos vorübergegangen sein? Wir glauben es nicht, tönt doch manches Gebet des Sohnes in späterer Zeit ganz wie Minnesang und gehört ihm doch zu den Freuden himmlischer Erhebung im späteren Leben auch notwendig der süße Klang überirdischer Musik.

Außer diesem Sohne ist noch einer Tochter Erwähnung getan, welche dem Bruder bei seiner weichen Weise besonders nahe gestanden zu haben scheint.

Als ein schwächliches, kränkliches Kind wuchs der Rittersohn heran, sodaß dem Manne die Kindheit als eine Zeit langwieriger Krankheit erschien. War diese Kränklichkeit der Anlaß dazu, daß er schon sehr früh, nämlich im dreizehnten Jahre, in das Dominikanerkloster zu Konstanz abgegeben wurde? Haben der frommen Mutter Wünsche es durchgesetzt — wie wir denn auch die Schwester später im Kloster finden —? So mancher Mutter Ideal war es ja in jener Zeit, wie einst Hanna die Mutter Samuels, wie Aleth die Mutter Bernhards, es getan, ihr Kind dem Herrn zu schenken. Wir wissen nicht, welche Gründe entschieden haben. Soviel ist gewiß, daß unser Seuse zwei Jahre früher, als die Ordensregeln es gestatteten, in das Kloster trat. Es scheint, daß man durch Geld jenes Hindernis aus dem Wege geräumt hat.

Das Leben der Engel sollte er nun auf Erden führen, dem Stand der „Religiosen", der Vollkommenen angehören, denn so wurde im Mittelalter das Klosterleben genannt.

Im Rhein, unfern von seinem Ausfluß aus dem Bodensee, lag auf einer kleinen Insel das Dominikanerkloster. Das Gebäude ist in unseren Tagen in ein Hotel umgewandelt worden.

Was fand Seuse in dem Kloster, welche Ideen bewegten die Herzen? Die goldene Periode des Mittelalters war vorübergerauscht, jene Zeit, da der Fürst auf dem Throne Petri „ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, geringer als Gott, größer

als ein Mensch" der Welt seine Gesetze gab, da mächtige Denker wie Albert und Thomas des Aristoteles Weisheit und die „Torheit" des Evangeliums miteinander vermählten, da sinnende Heilige, wie Bernhard, wie Franz und Dominikus, der Menschheit das himmlische Leben der Klosterzucht zu bringen trachteten. Aber was sie erworben die große Zeit, das hielten die Epigonen gerade besonders hoch. Nicht nur auf den Gipfeln der Menschheit redete man jetzt von den großen Idealen des Mittelalters. Sie waren hinabgekommen in die Klöster, in die Kreise der Gebildeten, der religiös Angeregten.

So waren die starken Triebe des mittelalterlichen Lebens und Denkens noch lebendig in jenen Tagen. Und merkte man, daß neue Gedanken sich regten, so erhöhte das zunächst bei vielen nur die Autorität des Alten. Freilich, die alte Zucht, der heilige Ernst des Klosterlebens war allmählich gebrochen. Man fing an das jenseitige Leben sehr diesseitig zu führen. Seuses Schriften hallen wider von Klagen darüber: „Und wo sonst die heiligen Engel zu wohnen pflegten, da wühlen nun die Schweine". In gewaltigem Gesicht schaut er wohl einmal Christum, „einen vertriebenen armen Pilger; der steht erbärmlich, geneigt auf seinen Stab, vor einer alten zerfallenen Stadt. Die Gräben sind verfallen, das Gemäuer reißet gar sehr, nur daß noch hin und her die hohen Spitzen des alten Baues hoch aufragen. Und in der Stadt ist eine, ich weiß nicht wie große Menge und unter ihnen gar viele, die gleichen wilden Tieren in menschlicher Gestalt; und da gehet der arme Pilger um und um und luget, ob ihm jemand die Hände bieten wolle. O wehe und ich sehe, daß ihn die Menge gar unwertlich vertreibt und ihn wegen der Geschäftigkeit, die sie haben, kaum ansehen". — Es ist das Klosterleben seiner Zeit, das er in diesem Bilde schildert.

Ein Kind noch war er in das Kloster gekommen. Es regten sich bald die Keime und Triebe erblühender Jugend im Herzen. Wie eine Ahnung der Zukunft klingen die Worte des Kindes, nehmen seine Taten sich aus. Wollen wir es kurz bezeichnen, was das Herz diesem Knaben erfüllte, so war es mächtige wogende Liebe. „Er hatte von Jugend auf ein minnereiches Herz," heißt es in seiner Biographie. Wenn ihm zu Ader gelassen wurde, so ging er

zu Christus, ihn um gutes Blut zu bitten, wie es Sitte war, daß es Lieb mit Lieb tat. Die neuen Kleider, die er bekam, zeigte er zuerst dem Herrn, daß er sie ihm einsegne.

Aber auch anderer Liebe erstes ahnendes Sehnen zog durch des Heranwachsenden Herz.

Wem anders konnte im Kloster solcher Liebe stille Sehnsucht gelten als ihr, der Mutter mit dem Schwert im Herzen, der Maid, der die ganze Zeit ihre Lieder, ihre Liebe darbrachte? Wenn es Sommer wurde und draußen die Wiesen zu grünen anfingen, da war des Jünglings erstes Anliegen einen Kranz in einsamer Zelle zu winden und in „unserer Frauen“ Kapelle ihr Bild mit demselben zu bekränzen, „weil sie die allerschönste Blume und seines jungen Herzens Sommerwonne wäre“.

Unter solch sinnigem Tun ging die Zeit hin. Des Mönchtums strenge Heiligkeit hat fünf Jahre über keinen Eindruck auf das junge Herz gemacht. Äußerlich fügte er sich allem, was die Regel vorschrieb, das Herz war noch nicht dabei.

Aber in diesem Herzen da wogte es mächtig von unbestimmter Sehnsucht nach Friede, nach Glück. „Minniglicher zarter Herr“, schreibt Seuse später, „mein Gemüt hat von meinen kindischen Tagen an etwas gesucht mit einem eilenden Durst, Herr, und was das sei, das habe ich noch nicht vollkommen begriffen . . . . Herr, ich wollte es in den ersten Tagen meiner Kindheit in der Kreatur suchen, wie ich vor mir tun sah, und je mehr ich suchte, desto weniger fand ich und je näher ich ging, desto mehr entfernte ich mich von demselben.“

Wer kennt nicht solches ahnungsvolle Suchen, wie es der Dichter des Faust so ergreifend ausspricht:

Da klang so ahnungsvoll des Glockentones Fülle
Und ein Gebet war brünstiger Genuß,
Ein unbegreiflich holdes Sehnen
Trieb mich durch Wald und Wiesen hinzugehen
Und unter tausend heißen Tränen
Fühlt ich mir eine Welt erstehen!

So ist Seuse in das achtzehnte Lebensjahr eingetreten. Ein schöner Jüngling mit frischer Gesichtsfarbe war er, und er freute sich dieser Schönheit angesichts „des schönen Herrn“.

Da ist plötzlich mit ihm eine Änderung eingetreten. Die natürliche Entwicklung ist abgeschnitten, „ein verborgener, lichtreicher Zug von Gott" trifft ihn und der wirkt plötzlich „den Abkehr". Ein starker, plötzlicher „Kehr", so nannte man es, ergriff ihn.

Wie es die herrschende Methode religiösen Lebens erforderte, reinigte er zuerst sein Herz mit einer Lebensbeichte, d. h. er legte ein Bekenntnis aller Sünden seines Lebens ab. Er beschließt nun sich ganz Gott zu weihen und allem Irdischen abzusterben.

Aber so rasch war es nicht getan. In dem jungen Mönch stak ein lebensvoller Sinn. Für alles Schöne hat er ein offenes Auge gehabt und er hat es behalten sein lebelang. Es fällt ihm so schwer die Gemeinschaft der Genossen zu meiden. Da sprach es dann in ihm: „Es mag gut sein, du sollst dich bessern, aber du sollst nicht zu stark dahinter kommen, fange es an also mäßiglich, daß du es mögest vollbringen. Du sollst recht essen und trinken und dir gütlich tun und sollst dich dabei vor Sünden hüten. — Ist das Herz gut, so ist alles gut. Du magst mit den Menschen wohl fröhlich sein und doch ein guter Mensch sein. Andere Menschen wollen auch in das Himmelreich kommen und sie haben doch nicht ein so strenges Leben."

So wollte er es auch versuchen.

Und immer noch zog es ihn zurück in die muntere Gesellschaft der Klosterjugend. Und doch war ihm das Scherzen und Reden in diesem Kreise innerlich zuwider; er fühlte, daß er in dem, was sein Sinnen und Denken erfüllte, nicht gefördert wurde durch solch einen Verkehr. Dazu verletzte ihn das freundschaftliche Zureden der Genossen. Da sprach einer, wenn er wieder einmal „zu einer Leichterung seines Gemütes" unter ihnen erschien: „Was für sonderliche Weise hast du angenommen?" Da meinte ein anderer ganz weise: „ein gewöhnliches Leben wäre das Sicherste," da weissagte ein dritter: „Es nimmt nimmer ein gut Ende"! Seuse fängt nun an dauernd diese Kreise zu meiden. Aber er trug bitter schwer daran, daß er im Kloster keine gleichgestimmte, dem gleichen Ideal nachstrebende Seele fand.

So sitzt der arme Jüngling in einsamer Zelle. Es wogt und wallt ihm das achtzehnjährige Herz von heiliger Sehnsucht. Gott,

Gott allein ist es, so denkt er. Und sehnsüchtig breitet er die Arme nach ihm aus.

Aber wo findet er Gott? wo läßt er sich sehen?

Es war am Agnestag am 21. Januar, gleich nach dem Mittagessen. Seuse war nach seiner Gewohnheit, sofort nach dem Essen, in die Einsamkeit zurückgeeilt. Er war in die Kirche gegangen. Dort war er allein und stand im niederen Gestühl des rechten Chores, das Herz voller Traurigkeit.

Da ist es geschehen. Seine Seele ward verzückt. Er kommt um das Bewußtsein, sodaß er nicht weiß, ob er in dem Leibe oder außer dem Leibe ist, ob es Tag ist oder Nacht. Es ist ihm, als ob er etwas sähe und hörte. Aber keine wirkliche Sinneswahrnehmung war es. „Es war formlos und weiselos.“ Ihm ist, als starrete er in einen Glanz und er vergaß sich und aller Dinge. Aber sein Herz ward erfüllt von seliger Lust, von wunderbar süßem Gefühl: „gierig und doch gesättigt“. Die Sehnsucht seines Herzens war ihm erfüllt.

Als er wieder zu sich kommt, sinkt er ohnmächtig nieder. Er fühlt sich körperlich so elend, wie er es gar nicht für möglich gehalten hätte. „O weh Gott, wo war ich, wo bin ich nun?“ spricht er. Wie abwesend taumelt er dahin, ohne etwas zu sehen oder zu merken. Leiblich hat er das Gefühl, als ob er in den Lüften schwebte. Die Seele war ihm erfüllt von süßem Himmelsgeschmack und die heilige Sehnsucht nach Gott in ihm steigerte sich nur.

Es gibt Menschenleben, in denen ein Augenblick über die Richtung des gesamten Denkens und Wollens entscheidet. So war es im Leben Seuses. Dieses ist das entscheidende Ereignis in seinem Leben gewesen.

Was ist es um dieses Erlebnis? Wir haben es hier selbstverständlich mit keinem Betrug zu tun, auch mit keiner bloßen Einbildung. Es ist ein wirkliches Erlebnis, wie es nicht selten in jener Zeit vorgekommen und wie es auch in Seuses Leben häufig wiedergekehrt ist. Stellen wir uns die Einsamkeit des Klosterlebens, die durch häufige Askese gesteigerte Reizbarkeit des Gemütes vor, nehmen wir die glühende Phantasie des Mittelalters in religiösen Dingen, die bestimmte Erwartung in der Seele des Betreffenden etwas Übernatürliches zu erblicken und zu erleben hinzu, so werden wir solche

Zustände, die ich mir wie einen Halbschlaf, wie eine Art Träumen vorstelle, begreiflich finden. Es wäre ein lohnendes Thema für eine medizinische Abhandlung, diese Zustände, die uns zum Teil sehr ausführlich und anschaulich geschildert sind, zu untersuchen.

So hatte Seuse gefunden. Aber es ist der Liebe Art, daß die Sehnsucht doppelt heiß wird, nachdem man gefunden.

Es ist diese Liebe nicht frei von einer gewissen Sinnlichkeit. Noch stand Seuse in „seiner blühenden Jugend". Noch war sein Leib nicht aufgerieben durch Kasteiungen. Es mengen sich wunderlich in seinem Gemüt die Fäden heiliger Himmelsliebe und irdisch sinnlicher Minne.

Die ewige Weisheit Gottes ist in den Weisheitsbüchern des Alten Testaments gelegentlich als Jungfrau, „als leutselige Minnerin" dargestellt. Wenn über Tisch, wie es Klostersitte ist, aus diesen Büchern vorgelesen wurde, so wurde ihm dann so recht wohl, wenn er von der Weisheit „Minnekosen" lesen hörte. „Du solltest recht, spricht er zu sich, dein Glück versuchen, ob dir diese hohe Minnerin möchte werden zu einem Lieb . . . . . weil doch dein junges unstätes Herz ohne besondere Lieb nicht wohl könnte für die Länge bleiben." Einst hatte der heilige Franz die Armut zu seiner Braut erkoren, Seuse, der Jünger des Dominikanerordens, erwählt sich die Weisheit zur Braut. Nicht umsonst lehrt Thomas, der große Dogmatiker der Dominikaner, daß Gott erkennen das höchste Ziel des Menschen sei.

Freilich, ohne Schwankungen ist es, auch nachdem Seuse gefunden, nicht abgegangen. „Fremde Bilder" tauchen in des Jünglings Brust auf. Es kam vor, daß er „sein Herz auf zergängliche Minne ließ". Und im Herzen erklang es lockend und warnend: „Es ist besser eine Handvoll zu besitzen, als ein Hausvoll allein zu erwarten. Der hoch zimmert und wert minnet, der gewinnt unterweilen Hunger." Andererseits fand er gerade in der Ferne und strengen Höhe seiner Braut einen neuen Antrieb ihr nachzutrachten: „Nun ist doch kein Werber außer er sei ein Leider, noch Minner außer er sei ein Märtyrer." Das gab ja die tägliche Erfahrung des Lebens mit dem damals blühenden, bis zum Unsinn ausartenden Minnedienst, jedem an die Hand: „Nimm hervor all

das Unglück und die Verdrossenheit, das die Weltminner erleiden müssen, es sei ihnen lieb oder leid."

Aber wie seine Liebe sinnlich und sinnig, heilig und irdisch zumal war, so war seines Herzens Drang darauf gerichtet, nun auch sein himmlisches unsichtbares Lieb zu sehen. Nur einmal will er sie sehen, nur einmal sie hören.

Und nun bemüht er sich zu ihrem Schauen zu kommen; in den Geheimnissen der Schrift sucht er sie. Und in jenen bildlichen Bezeichnungen der ewigen Weisheit mag er sie gefunden haben. Sein Wunsch ist ihm erfüllt. Er sah sie auf einem gewölkten Thron daherschweben, leuchtend wie der helle Morgenstern und die „spielende Sonne", ihre Krone war Ewigkeit, ihr Kleid Seligkeit, ihre Worte Süßigkeit, ihr Umfangen aller Lust Genugsamkeit. Er konnte mit ihr umgehen, aber dann entschwand sie ihm wieder bald. Das Bild stand nicht stille vor ihm; bald zeigte es der Weisheit, bald der Minne Züge, bald stand vor ihm eine schöne Jungfrau und dann sah er wieder einen edlen Jüngling. Es ist ein Wechsel, wie wir im Halbschlaf auf der gegenüberliegenden Tapete wohl auch allerhand wunderliche Gebilde unserer Phantasie aus einer Figur, aus einem Fleck sich bilden sehen.

Aber von der Schönheit und Zartheit seines Lieb trieb es ihn dann fort in den Urquell alles Guten und Schönen: „Wohlauf, du Herz und Sinn und Gemüt, hin in den grundlosen Abgrund aller lieblichen Dinge. Wer will mir nun wehren? Ach, ich umfang dich heute nach meines brennenden Herzens Begierde." Und dann umfing er sein „minnigliches Lieb" „mit minneweinenden Augen, mit ausgebreitetem grundlosem Herzen und drückte sie lieblich in das minnereiche Herz".

Es ist eine glühende Liebe, die dieses Herz durchzogen hat. Sie ist ihm geblieben über allen Selbstpeinigungen des spätern Lebens, über allem Leid und Schmerz des irdischen Daseins. Wie weh klingt die Klage, wenn sein Lieb ihm entflohen, aber wie braust dann wieder der Preis desselben dahin, aus vollem Herzen in der ganzen Glut des Minnesanges. Oder wie schmerzlich ist die Klage der Eifersucht: „Minniglicher Herr, du weißt, daß rechte inbrünstige Minne keine Zweiheit mag erleiden. Ach zarter einiger Herr meines Herzens und meiner Seele, darum begehret mein Herz

so inniglich, daß du eine selbstlose Liebe und Minne zu mir hättest und daß deine göttlichen Augen ein selbstloses, lustliches Wohlgefallen an mir hätten. O weh Herr, du hast so viel minnender Herzen, die dich herzlich minnen und die viel mit dir können, o weh, zarter, trauter Herr, wie bin ich dann daran?"

Auf das Eine, die göttliche Weisheit, auf Gott allein hat Seuse sein Herz gerichtet.

Was uns noch oft begegnen wird, sehen wir schon hier. Diese Natur, voll überreicher Anschauung der Welt hat es gedrängt, allem einen sinnlichen, sichtlichen Ausdruck zu verleihen. Wie die Ritter wohl ein Zeichen der Geliebten, die Farbe ihrer Dame trugen, so hat sich auch Seuse ein Minnezeichen erdacht, „zu einer Urkunde, daß ich dein und du meines Herzens ewige Minne bist, das kein Vergessen je mehr zu vertilgen vermöchte". Mit scharfem Griffel schnitt er sich gerade über dem Herzen auf der bloßen Brust den Namen Jesus (in der damals üblichen abgekürzten Form JHS) ein. Es rann das Blut ihm den ganzen Leib hinab. Die Wunde schmerzte ihm sehr, er achtete der Schmerzen nicht und eilte in die Kirche Gott zu bitten, daß er selbst sich noch viel tiefer seinem Herzen einpräge. Der Name Jesus ist ihm geblieben auf der Brust. Die Buchstaben waren so lang wie ein Glied des kleinen Fingers und breit wie ein geschlichteter Halm. Jede Bewegung des wogenden Herzens hat den Namen auf dem Herzen mitbewegt. In manchem Leid ist der Blick auf dieses Minnezeichen ihm ein Trost gewesen. Es erglänzte in stiller Andachtsstunde wohl wie ein goldenes Kreuz auf seiner Brust.

Zur Stätte seiner Andachtsübungen hatte sich Seuse eine Kapelle gewählt. Einsam wollte er sein. Es duldete aber dieses bilderreiche Herz nicht in den kahlen vier Wänden. Wie seine Einsamkeit von himmlischen Tönen belebt wird, so dürfen ihm auch die Bilder nicht fehlen. Ein Bild seines Lieb wollte er haben.

In minniglicher Schönheit ließ er sich die ewige Weisheit auf ein Pergament malen und heftete dasselbe an die Wand der Kapelle. Auch die Väter des Mönchtums ließ er sich malen, nicht ohne daß er zuerst darauf hatte Verzicht leisten müssen. Und zu den Bildern wurde ein Spruch von jedem der Väter gefügt. So verstand er es die stille Einsamkeit zu bevölkern mit Gestalten und Gedanken.

Die Sprüche zeigen uns am besten, womit sich sein Herz in jener Zeit beschäftigt hat. „Sitze in der Zelle, heißt es z. B., die soll dich alle Dinge lehren.

Halte deinen äußern Menschen in Stillheit und deinen innern in Lauterkeit.

Oder: der Fisch außer dem Wasser und der Mönch außer dem Kloster.

Oder: der erste Streit eines anfangenden Menschen ist sich wider Gefräßigkeit kecklich zu setzen.

Oder: du mußt zuvor zu einem Esel werden, sollst du göttliche Weisheit besitzen. — Du sollst unbeweglich in Lieb und in Leid stehen, wie der Toten Gebein tut.

Bleiche Farbe und ein verzehrter Leib und demütiger Wandel zieren wohl einen geistlichen Menschen.

Man soll einem zu geilen Rosse und einem unkeuschen Leib seines Futters abbrechen.

Wie sich der sterbende Christus am Kreuz bewies, danach soll unser Wandel gebildet sein.

Eine Frau bat einen Altvater, daß er ihrer gedächte vor Gott. Da sprach er: Ich bitte Gott, daß er dein Bild aus meinem Herzen vertilge.

Viel schöner Worte ohne Werke ist eitel wie der Baum, der viel Laub trägt ohne Früchte.

Mich hat Reden oft gereuet, aber Schweigen gereuete mich nie.

Alle Vollkommenheit endet da, wenn die Seele mit allen ihren Kräften eingenommen ist in das einige Ein, das Gott ist.“ —

Einsamkeit und immer wieder Einsamkeit ist in diesen Sprüchen geboten. Die Forderung das ganze Herz Gott zu weihen, faßte die Zeit so auf, daß es jedes auch das edelste geistige Interesse aufgeben müsse. Daß Gott unseres Lebens Ziel sei, erklärte man so, als ob die Menge irdischer Ziele und Zwecke sich jenem obersten Zweck nicht unterordnen könnte.

II. Die Nachfolge Christi.

Zehn Jahre lang hat sich Seuse in vollkommenster Abgeschiedenheit gehalten.

Nur wenn es unbedingt nötig ist, kommt er mit den Ordensgenossen zusammen. Das Auge erhebt er nicht mehr, um sich der blühenden farbenreichen Welt zu erfreuen, wie ehedem. Er achtet nicht mehr auf das fröhliche Leben, das ihn umgibt. Sich selbst allein und seinem Gott will er leben.

In der äußerlichsten Weise versucht er diesen Zweck zu erreichen.

Er hatte sich ein Ziel fixiert, nicht über fünf Fuß wollte er in die Ferne blicken. In drei Kreise hatte er sich das Kloster eingeteilt. Der erste Kreis war seine Zelle, seine Kapelle und der Chor, der zweite Kreis das ganze Kloster ausgenommen die Pforte, der dritte Kreis die Pforte als der Ort, wo er mit Fremden in Berührung kam. Hier bedurfte es dann großer Vorsicht und seiner selbst Hut. Aus der ängstlichen Vorsicht dieser Maßregel sehen wir, wie sehr es ihn hinausgezogen hat zur Welt mit ihrer Lust und Freude.

Seine reiche, lebhafte Natur bäumt sich auf gegen die Mißhandlungen. Noch hat sie Versuchungen für ihn, die frische Luft draußen außer den Klostermauern; noch lebt in ihm Sinn und Interesse für die Welt mit ihren Gütern, mit ihren Menschen; noch fühlt er Fleisch und Blut an sich.

Aber das Fleisch muß sterben, es muß ertötet werden.

So dachten die Frommen jener Tage. Und die grausame Praxis, die sich aus solchen Gedanken ergibt, nannte man die Nachfolge des Herrn, des Herrn, der gesprochen: mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.

Man soll dahin kommen, wo Jesus jetzt ist, nämlich zu dem Schauen des Vaters. Aber dieses Ziel erreicht nur der, welcher zuerst solche Leiden ertrug, wie Jesus sie trug. Die Menschheit Jesu ist der Weg zu seiner Gottheit. So lautete die schon dem Augustin geläufige Formel, die man freilich in anderem Sinn deutete, als wie sie Augustin gemeint.

Diesem Ziel strebte Seuse entgegen. Ihm gemäß richtete er sein Leben ein. — Er selbst hat uns ausführlich über das Streben in der Nachfolge Christi berichtet, so daß wir uns ein ziemlich deutliches Bild davon machen können, wie er seine Tage in dieser Zeit verbrachte.

Ganz früh, sobald der Wächter den anbrechenden Tag verkündete, stand er auf, fiel auf die Knie und begrüßte — im Sommer mit den kleinen Vöglein um die Wette — den lichten Tag, und zu den Worten seines Grußes tönte es süß in seinem Innern. Da hat er zuzeiten viel Sang und Klang aus himmlischen Sphären vernommen und ist innerlich umarmt worden von ewiger Liebe.

Mit Betrachtungen und geistlichen Übungen, von denen wir gleich werden zu reden haben, sowie mit den vorgeschriebenen Studien, mag so der Vormittag hingegangen sein. Dann rief es zu Tisch.

Lange Zeit über hat er im Sommer wie im Winter nur einmal des Tages gegessen. Bevor er zu Tisch ging, betete er, der Herr Jesus möge doch mit ihm gehen und mit speisen. Während des Mahls schwieg er. In 30 Jahren ist er nur einmal dem Vorsatz, während der Mahlzeit Schweigen zu wahren, untreu geworden, und das war auf einer Reise zu Schiff.

Sich gegenüber sah er mit dem Geistesauge den Heiland zu Tische sitzen. Bei jedem Gericht, das man ihm reichte, hob er die Schüssel zuerst gegen den himmlischen Hauswirt und sprach für sich: „Ach, zarter Tischgenosse, nun iß mit mir mein Herr und greife zu und iß mit deinem Knechte.“ Nach der Zahl der Wunden des Heilandes trank er eine Zeitlang fünfmal bei Tische.

Auf das Trinken aber hat er dann später fast ganz verzichtet, zumal den Wein hatte er durchaus aufgegeben. Er hatte sich ein winzig kleines Becherlein machen lassen, über welches Maß zu gehen er sich nicht erlaubte. Zuzeiten hat er sich, als besondere geistliche Übung alles Trinken versagt. Alle Qual des Durstes hat er ertragen müssen an der Konventstafel, auf welcher „in großer Fülle mancherlei Trankes stand“. Den Durstigen widert alle Speise an. Er sperrt in der Kirche den Mund auf, ob ihm nicht vom Sprengwedel ein Tröpflein auf seine Zunge fallen würde. Oft blickte er jammernd hinab in den Brunnen, er, der umgeben war von den Fluten des Rheines und des Bodensees. „O weh, klagte er da, ewiges Gut, deiner verborgnen Gerichte, daß mir der breite Bodensee so nahe ist und der lautere Rhein um und um mich fließet und mir ein einziger Trunk Wasser so teuer ist. Welch ein jämmerlich Ding das ist!“

Bis in seine Träume verfolgte ihn der entsetzliche brennende Durst. Dann erschien ihm wohl Maria mit dem Jesuskind und in der Hand trug sie ein Krüglein mit Wasser. Oder sie tränkte ihn mit himmlischem Trank und von demselben ist ihm am anderen Morgen ein kleines weißes „Knöllelein“ im Munde nachgeblieben. Es bedarf besonderer Offenbarung, bis der ganz Ermattete sich später den Weingenuß wieder gestattet.

Wie er zum Zweck der Kasteiung sich das Trinken versagte, so verzichtete er auch auf bestimmte Speisen. Jahre lang hat er kein Fleisch gegessen.

Besonders gern hat Seuse das Obst gehabt. Da regt sich in ihm die Zweifelfrage, ob er wohl des Obstgenusses aus Liebe zur Weisheit sich würde enthalten können. Die innere Antwort muß ihm die Zweifel daran nicht beschwichtigt haben. Er schämt sich seiner Lust am Obst. Zwei Jahre lang besiegt er dieselbe. Das dritte Jahr war kein Obstjahr. Seuse mochte sich nun nicht besonders Obst kaufen, da der ganze übrige Konvent auf diesen Genuß verzichten mußte. So bittet er Gott inständig, er wolle doch den ganzen Konvent mit Obst beraten. Das kindliche Gebet wird erhört. Das Kloster bekommt ein Geldgeschenk mit der ausdrücklichen Bestimmung, dasselbe zum Kauf von Äpfeln zu verwenden.

Daß für Seuse „alles Vergängliche“ „nur ein Gleichnis“ war, zeigte sich auch an der Weise, wie er das Obst genoß. Er teilte die Äpfel in vier Stücke. Drei aß er im Namen der Dreieinigkeit, „den vierten Teil in der Minne, als die himmlische Mutter ihrem zarten Kindlein Jesus ein Äpflein zu essen gab“. Diesen vierten Teil aß er, wie es die Kinder tun, ohne ihn zu schälen. Von Weihnachten an aß er denselben eine Zeitlang überhaupt nicht, er bot ihn der zarten Mutter, „daß sie ihn ihrem lieben kleinen Söhnlein gäbe. So wollte er desselben derweilen entbehren“.

Auf diese Weise ging der Tag hin unter ängstlicher Kasteiung und Selbstpeinigung.

Auch die Nacht brachte ihm keine wirkliche Erholung.

Im Kloster hatte er eine alte „fortgeworfene“ Tür gefunden. Sie diente ihm hinfort als Lagerstätte. Er lag auf einer selbstgeflochtenen Schilfmatte, welche ihm aber nur bis zu den Knien reichte. Unter den Kopf legte er sich ein Säcklein, gefüllt mit

Erbsenstroh und darauf ein recht kleines „Kisselein". Nie kleidete er sich beim Schlafengehen aus. Nur die Schuhe legte er ab und warf sich einen dicken Mantel zur Nacht über.

So bot ihm auch die Nacht keine Erquickung, sondern nur Pein. Im Winter quälte ihn dazu der Frost. Wollte er dann die Beine ausstrecken, so kamen die Füße ganz bloß auf die harte Tür zu liegen und erstarrten. „Das harte Erbsenstroh lag knolligt ihm unter dem Haupt", und auf der harten Tür vertaubten ihm alle Glieder. Später schlief Seuse auf einem Stuhl sitzend.

Auch die Kälte des Winters wurde dem Mann zu einem Mittel harter Askese. So blieb er eine Zeitlang nach der Frühmesse, in der dunklen Zeit bis zu Tage, auf dem kalten Stein stehen. Fünfundzwanzig Jahre lang kam er in die Nähe eines geheizten Ofens nur dann, wenn die Pflicht ihn in ein warmes Zimmer rief. Während derselben Zeit verzichtete er auf jedes Bad, „zu Ungemach seines zartsuchenden Leibes".

Welch elendes Leben! Das Leben eines Menschenkindes, welches mit gesenktem Auge, mit schweigender Lippe, erstarrend vor Kälte, vergehend im Schmutz, dahinwandelt! Und dieses Leben hat lange Jahre gewährt, ein Opfer dargebracht den uns fremd gewordenen Idealen einer längst vergangenen Zeit. Fast ist der moderne Mensch versucht, solches alles als Wahnwitz zu verabscheuen, als Blödsinn zu belächeln. Allein wer das täte, verriete wenig Urteil. Was die Herzen eines ganzen Zeitalters erfüllt hat, das kann nicht einfach Unsinn und Torheit sein. Es ist das große Problem, wie der Mensch frei werden kann von sich selbst, von der irdischen Natur mit ihren Lüsten und Begierden, mit ihrer kleinen erdhaften Art, um dessen Lösung man rang. Halten wir den Ausdruck, den man jenem Ziel gab, für verfehlt und sind uns fremd geworden die Mittel, welche man in jenem Kampf wider sich selbst anwandte, so verdienen doch die deutsche Treue und der heilige Ernst, mit denen man jenen Zielen nachstrebte, die Bewunderung auch der Spätgeborenen.

Aber freilich *erreicht* hat man das Ziel nicht. Nicht dort steckt der Feind, wo jene Zeit ihn suchte, nicht in dem Blut und Fleisch des Menschen. Des Menschen Fleisch blieb was es war, ob auch die Ordenskutte es bedeckte. **In dem Herzen wohnte**

der Feind. Und gerade dieses Herz, das lechzt nach starker Tat und tiefem Frieden, es findet keine dauernde Befriedigung in all jenem selbstquälerischen leibertötenden Tun.

Aber ganz ohne Freude kann kein Menschenleben bestehen. So hat auch Seuse in dieser Zeit die Freude nicht gefehlt. Wie wunderbar klang es von innigem Jubel, wenn er anhob vor der Stillmesse zu singen: Sursum corda! Empor die Herzen! Er selbst hat sich auf die Frage, warum er diese Worte mit so besonderer Andacht singe, folgendermaßen ausgesprochen: Weil vor seinem Auge dann die ganze Kreatur steht, alle Tiere, „das kleine Gestäube, das in der Sonne Glanz scheint und alle die Wassertröpflein, ein jedes bringt Gott Lob dar, wie ein süß aufdringendes Saitenspiel“; er sieht die Menschen alle, die noch gefangen sind in den engen Banden zergänglicher Minne, und die, welche sich bereits Gott ergeben: und durch das Weltall schallt es: Herzen in die Höhe, Sursum corda!

Von himmlischem Licht wird zuzeiten die enge Zelle nächtlicherweile ihm erhellt, himmlische Gestalten singen wunderbar süße Melodien. Dann ist ihm wohl, als wäre seine Brust durchsichtig wie ein Kristall. Und er blickt hinein und sieht mitten in seinem Herzen die minnigliche Gestalt der ewigen Weisheit sitzen und bei ihr sitzt seine eigene Seele in himmlischer Sehnsucht und sie hat sich geneigt zu Gott hin und er hatte sie umschlungen mit seinen Armen und an sein Herze gedrückt „und lag also verzücket und ersäufet vor Minne unter des geminnten Gottes Armen“.

Alle Feste der Kirche brachten ihm solche Freude mit mancherlei Übung. Mit wunderbar dramatischer Lebendigkeit hat er die Festtatsachen sich vor die Seele zu stellen gewußt. So wird uns erzählt, wie er Mariä Lichtmeß beging. Im Geist lief er ihr weit entgegen vor die Stadt, mit seinem Gesang sie begrüßend und geleitete sie dann bis in den Tempel: „danach trat er mit Herzensbegierde dorthin, ehe daß die Kindbetterin hinein kam und dem Simeon den Sohn geben konnte, und kniete vor sie hin, und hob seine Augen und seine Hände auf und bat sie, daß sie ihm das Kindlein zeigte und ihm das auch zu küssen erlaubte. Und da sie ihm das gütlich bot, so breitete er seine Arme aus in die endlosen Teile der weiten Welt, und empfing und umfing den Geminnten

in einer Stund zu tausend Malen. Er beschaute seine hübschen Äuglein, er besah seine kleinen Händlein, er begrüßte sein zartes Mündlein und alle seine kindlichen Gliedlein des himmlischen Hortes durchsah er und hob dann auf seine Augen und erschrie von Wunder in seinem Herzen, daß der Himmelsträger so groß und so klein, so schön in dem Himmelreich und so kindlich auf dem Erdreich sei, und weilte dann mit ihm, wie er es ihm zu tun gab, mit Singen und mit Weinen und mit geistlichen Übungen, und gab ihn dann geschwind seiner Mutter wieder, und ging mit ihr hinein, bis alles vollbracht war." —

Aber vergänglich waren solche Stunden „unsäglicher Umarmungen" und himmlischen Gesanges. Sie weichen und machen Platz zehrendem Schmerz, Stunden trauriger Dürre.

Es ist ein wunderbares Gemisch in des Mannes Seele von unsagbarer Wonne, von seliger Minne und wiederum von reißendem Weh, von quälendem Sehnsuchtsschmerz, von jubilierendem Singen und von heißen Tränen. Sie sind uns nicht unverständlich diese Zustände, dieser jähe, wehe Wechsel. Jenseitig sollte das Diesseits werden und es blieb doch diesseitig. Engelhaft sollte das Herz sein und es blieb ein sündiges Menschenherz, Geist sollte man sein und man blieb ein sinnliches Menschenwesen.

„Er hatte eine gar lebendige Natur in seiner Jugend, da die begann sich selber zu empfinden und er merkte, daß er mit sich selbst überladen war, das war ihm bitter und schwer." — Das war es. Immer wieder bäumt sich auf die Menschennatur, immer wieder kämpft die von Gott dem Menschen gegebene Beschaffenheit an gegen das Werk frevler Heiligkeit diese Schranken zu überspringen.

Es giebt eine Wollust des Schmerzes, da man den eigenen Schmerz verfolgt, wie er hinabklettert an der Leiter der Sinne in den dunkeln Abgrund, in das tiefste Innere des Menschen. Man hört diese Wollust aus der Ausdrucksweise Seuses heraus, wenn er von „aller fröhlichen, blühenden Jugend Willenbrechen" spricht. Das Herz wollte sich nicht fügen den Idealen, die es sich erworben. Da galt es brechen dieses Herz. Tausende haben in jenen Tagen so gedacht. Fühlte man sein Fleisch, seine irdisch menschliche Natur immer noch, so galt es sie zum Schweigen bringen durch wilden Schmerz.

Die Geißel ruhte nicht in damaliger Zeit in der Klosterzelle.

Die Geißelungen sind nach mittelalterlichem Sprachgebrauch die „Disziplin“. Mit der Geißel in der Hand glaubte man am ehesten die bösen Geister in Fleisch und Blut bannen zu können.

Auch Seuse hatte sich solch eine Geißel gemacht aus einem Riemen, den er mit spitzigen Messingstiften hatte beschlagen lassen. Mit dieser Peitsche hat er sich so manches Mal vor dem Altar den Rücken gegeißelt, bis das helle Blut hinabrann.

Mit der ausgesuchtesten Grausamkeit peinigt er sich selbst auf diese Weise. Im Dunkeln entkleidet er sich einmal in seiner Zelle und schlägt sich mit der Geißel über den Leib und um die Arme und Beine, „so daß das Blut von oben nieder abrann, wie wenn man einen schröpfet“. Mit solcher Wut schlug er zu, daß ihm schließlich die Geißel in drei Stücke zerbrach. Da stand er nun blutüberströmt, zitternd vor Frost in dem eisigen Gemach! Und er fängt vor Erbarmen mit sich selbst recht herzlich an zu weinen, er kniet nieder, nackend wie er ist, und bittet, Gott möchte seine Sünden tilgen. — Als er einmal bei der Geißelung gestört wird, reibt er in die schon geschlagenen Wunden Essig und Salz, um den Schmerz zu steigern.

Aber nur eines unter den vielen Mitteln, Herr seiner selbst zu werden, ist die Geißel. Weit härtere wußte Seuse in späterer Zeit anzuwenden.

Er trug ein härenes Hemd und eine eiserne Kette auf dem bloßen Leibe. Natürlich wurde dadurch die Heilung der geschlagenen Wunden aufgehalten. Er ließ sich auch ein härenes Unterkleid machen und in dasselbe Riemen einnähen, die waren beschlagen mit 150 scharf gefeilten Nägeln, deren Spitzen bei jeder Bewegung in das Fleisch drangen. Wenn er dann bei der Arbeit war oder sich hinlegte, dann war ihm, als läge er in einem Ameisenhaufen. Er wand sich auf seiner Tür hin und her „wie ein Wurm tut, wenn man ihn mit spitzigen Nadeln sticht“. Weder im Sommer noch im Winter ließ er ab von dieser grausen Marter. Damit er aber sich nicht mit den Händen während des Schlafes aus der Pein helfe, band er sich um den Hals einen ledernen Riemen, von welchem durch zwei lederne Ringe seine Arme in die Höhe gehalten wurden. Als aber von dieser unnatürlichen Haltung ihm Hände und Arme zu zittern anfingen, gab er sie auf und ließ sich nun lederne Hand-

schuhe anfertigen, die waren mit scharfen Stiften beschlagen. Wollte er nun in der Nacht sich irgendwie helfen, so kratzte er sich mit diesen Stiften nur neue Wunden und zwar so greuliche, als ob ein Bär ihn unter seinen spitzigen Klauen gehabt hatte. Sechzehn Jahre hat diese Übung gedauert.

Sie wird an Grausamkeit nur überboten durch die berühmte Übung mit dem Kreuz. Seuse stellte nämlich aus Holz ein Kreuz her, welches die Länge von eines Mannes Spanne und eine entsprechende Breite hatte. In dieses Kreuz schlug er 30 eiserne Nägel. Tag und Nacht trug er es auf dem bloßen Rücken acht Jahre lang. Schließlich hat er noch sieben Nadeln hineingestoßen zur Erinnerung an die Leiden der Maria. Als er sich dieses fürchterliche Marterinstrument, das wahrlich der Zeit der Folterkammern würdig ist, zum erstenmal auf den Rücken spannte, da erschrak er von Schmerz und Leid. Er nahm es ab und — wer fühlt nicht die menschliche Schwäche dem Manne nach? — bog die Spitzen der Nägel an einem Stein ein klein wenig um. Aber bald schämte er sich der unmännlichen Handlungsweise und er feilte an den Nägeln herum, bis sie wieder spitz und scharf wurden. — Man kann sich denken, wie dieses Kreuz ihn peinigte, indem es ihm auf Schritt und Tritt den Rücken verwundete.

Um das Maß der Marter voll zu machen, nahm er täglich mit dem Kreuz zwei Disziplinen. Er schlug nämlich mit seiner Faust derart auf das Kreuz, daß die Nägel tief ins Fleisch hineindrangen.

Und dies alles geschah im Zusammenhang mit der Erinnerung an das Leiden Christi.

Wir haben schon darauf verwiesen, daß Seuse mit diesen Martern nur eine im Mittelalter geläufige Methode der Nachfolge Jesu befolgte. Es hatte das Mittelalter ein deutlicheres Bewußtsein von der Menschheit Jesu, als das in der alten Kirche der Fall gewesen war. Hatten einst die alten Germanen dem treuen Mannenherrn, den sie in Jesu sahen, Gefolgschaftsdienst geleistet, so dachte die spätere Zeit mehr an den Mann der Schmerzen, an das „Haupt voll Blut und Wunden". Der Weg zur rechten Frömmigkeit bestand nun darin, daß man vor allem sich das Leiden Christi recht deutlich vergegenwärtigte, und daß man sich sodann redlich be-

mühte, für dieses Leid seinen Dank abzustatten, indem man die Leiden des Lebens willig ertrug, aber auch sonderliches Leiden auf sich nahm. „Das tat ich für dich, was tust du für mich?" Dieser pietistische, auf Werkgerechtigkeit gestimmte Satz klingt durch die gesamte mystische Literatur des Mittelalters.

Seuse ist ein Meister gewesen in dieser innigen andauernden Meditation über das Leiden des Erlösers. Wie der Magnet das Eisen an sich zieht, so ziehe das minnigliche Leiden Christi alle Herzen zu sich: „die Betrachtung meiner Marter soll sein nicht mit einem eilenden Überfahren, wenn man Zeit und Statt hat, sondern sie soll sein mit herzlicher Minne und mit einem kläglichen Übergehen".

Mit der eigentümlichen dramatischen Lebendigkeit, mit der sinnigen Poesie, die ihm eigen waren, hat Seuse bei der Betrachtung der Passion die ganze Leidensgeschichte mit durchlebt. Im Kapitelsaal fing das Passionsdrama an. Er ging von Winkel zu Winkel, mit Christo von einem ungerechten Richter zum anderen. Die via dolorosa beging er darauf in folgender Weise: An der Schwelle des Saales kniete er nieder und küßte die Fußtapfen des Herrn, der ja im Geist neben ihm stand und jetzt, nach der Verurteilung durch Pilatus, umkehrte in den Tod zu gehen. Dann trat er aus dem Saal hinaus in den Kreuzgang. Die vier Gänge desselben waren vier Straßen. Eilig schritt er in denselben hin und her, den Herrn im Geiste begleitend. Auf der vierten Straße fiel er nieder vor Christo mitten auf den Weg. Es war die Stelle erreicht, die das Tor bedeutete, durch welches es nach Golgatha hinausgeht. Nachdem Christus im Geist an ihm vorübergegangen hinaus vor das Tor, kniete er noch zweimal nieder, das Kreuz zu begrüßen, das ihm nachgeschleppt wurde und die nachfolgende Maria. Aber da war ja der Herr mittlerweile schon ein Stücklein weiter gegangen. So stand er denn auf und eilte ihm nach, und es war ihm beim Gehen oft so, als ginge Christus leibhaftig neben ihm her. Und dann ging er flugs zum Kruzifix auf die Kanzel, kniete nieder und im Geist ging das Ausziehen der Kleider und die ganze Kreuzigung an seinem Auge vorüber. Hier geißelte er sich dann selbst „und nagelte sich mit herzlicher Begierde zu seinem Herrn an sein Kreuz und bat ihn, daß seinen Diener weder Leben noch Tod, weder Liebe noch Leid je mehr von ihm scheiden möchten.

Dieses Durchleben der Passion sollte aber nach den Grundsätzen der mystischen Frömmigkeit ein Antrieb werden, Christo gleich zu werden. Wie man aber dieses Ziel zu erreichen versuchte, das haben wir bereits oben gesehen. Zu all den entsetzlichsten Verwüstungen der eigenen Natur, zu der peinlichsten Vernichtigung seiner selbst ließ sich Seuse hinreißen, immer in der Meinung, damit ein Gott gefälliges Werk zu vollbringen, getrieben von der heißen Sehnsucht alles zu tun, um das Ziel, das selige Gottschauen zu erreichen. — Es muß übrigens hier schon bemerkt werden, daß Seuse im spätern Leben über diese maßlosen Kasteiungen besonnener geurteilt hat. Einer schwächlichen Schülerin rät er dringend von gleichem Tun ab: nicht daß wir Christi Kreuz auf uns nehmen, sondern daß jeder sein eigenes Kreuz trage, sei des Herrn Wille.

Aber war denn mit all diesen ungeheuren Anstrengungen das Ziel erreicht, war der Mensch ein jenseitiges Wesen geworden?

Wohl mögen die Triebe der Sinnlichkeit erstickt worden sein in dem kranken Leib. Aber im Innern tauchten alsbald neue Qualen, neue Zweifel auf. Immer wieder wird der Mann erinnert an seine irdische Existenz, an seine diesseitige menschliche Art. In seiner eigenen Brust wohnen die bösen Geister, die ihn peinigen Tag und Nacht: da regen sich Zweifelsfragen, auch jener Zeit schon wohl geläufig, wie etwa die bekannte, ob denn Gott habe Mensch werden können; da läßt nicht von ihm eine unmäßige Traurigkeit: ob er nicht zu den Verdammten gehöre, fragt er sich. Endlich aber drückt es ihn besonders schwer, daß er durch irdisches Gut in den Orden gekommen sei; das sei ja die Sünde der Simonie. Zehn Jahre hat er sich mit diesem Gedanken getragen. Er verzweifelt an seiner Seligkeit, er sah sich für verdammt an.

O wie entsetzlich ist dieses Bild! Von außen fast ertötet, nun auch innerlich zerfleischt von Zweifeln und Anfechtungen, ohne Friede, ohne Freude steht dieser arme Leider vor uns! Und das soll die rechte Nachfolge des Herrn sein, der unsere Krankheit getragen, unsere Schmerzen auf sich genommen hat, dessen Wunden uns Heilung gebracht haben? Erst Seuses großem Ordensgenossen, dem bekannten Mystiker Meister Eckhart ist es gelungen, diese Zweifel zu heben.

Das führt uns auf das äußere Leben Seuses zurück.

Achtzehn Jahre war er alt gewesen, als er sich bekehrte. Mindestens zehn Jahre hat er seine Übungen im Kloster getrieben. Etwa 1323 wird er dasselbe verlassen haben. Seine wissenschaftliche Ausbildung hatte schon in Konstanz begonnen. Logik, Physik, die Bibelwissenschaften sollten im Laufe von sechs Jahren nacheinander den jungen Mönchen des Dominikanerordens vorgetragen werden. Waren diese Studien vollendet, so wurde der junge Mann an das Provinzialstudium, das sich gewöhnlich am Hauptort der betreffenden Ordensprovinz befand, geschickt. Hier hörte er zwei Jahre die Erklärung der Sentenzen des Lombarden, d. h. er hörte dogmatische Vorlesungen auf Grundlage des bekannten Lehrbuchs des Petrus Lombardus. Wenn sich der Betreffende als tauglich für ein Lehramt erwies, so wurde er zu weiterer Ausbildung auf drei Jahre an das Generalstudium oder auf eine Universität gesandt.

Das Provinzialstudium, das Seuse besucht haben muß, befand sich in Straßburg, die Universität, auf die er schließlich zog, war Köln.

Er muß vor 1327 (in diesem Jahr starb Eckhart) nach Köln gekommen sein.

Das Bild der Weisheit, welches er sich hatte malen lassen, hatte er mitgenommen und setzte es hier in das Fenster seiner Zelle. Im übrigen scheint er sein früheres Leben fortgesetzt zu haben.

Während des Kölner Aufenthaltes erhielt Seuse die Kunde vom Tode seiner Mutter. In der Passionszeit hatte über der Betrachtung der Leiden des Herrn das Herz ihr vor Weh darob sterben wollen. Ohnmächtig war sie heimgetragen worden. Am Karfreitag, während man die Passionsgeschichte las, starb sie; dem Sohn erscheint sie zu derselben Zeit in Köln im Gesicht.

Für diesen schweren Verlust aber wurde Seuse alsbald ein Ersatz. Er gewann einen Freund, der alle seine Gedanken und Interessen teilte, dem er sogar den sonst geheim gehaltenen Jesusnamen auf seinem Herzen wies. Unter strömenden Tränen hat jener ihn geküßt.

Bedeutsamer als dieses alles wurde für ihn der hohe Meister, der auf die Gestaltung der mystischen Gedanken und des sprachlichen Ausdrucks derselben in Deutschland einen so mächtigen Einfluß ausgeübt hat, Eckhart.

Wir wissen nicht, auf welche Weise derselbe Seuse von seiner Angst, durch Simonie Mönch geworden zu sein, geheilt hat. Er mag die vernünftige Überlegung in ihm erweckt haben, daß er doch an jener Geldspende unschuldig sei, und diese, unterstützt von der Autorität des verehrten Meisters, mag derart auf Seuse gewirkt haben, daß er zur Ruhe kam.

Von noch größerem Belang aber war der allgemeine geistige Einfluß, der von Eckhart auf ihn ausging. Allenthalben merkt man denselben in Seuses Schriften. Er bewegt sich in Eckharts Gedanken und Worten, der „heilige, selige Meister“ ist er ihm geblieben, obgleich von der Kirche einige seiner Sätze verurteilt waren.

Und doch sind die beiden gar verschiedene Naturen. Eckhart eignet ein Hang zum Paradoxen, dabei ist das Interesse an dem philosophischen Verstehen bei ihm sehr lebendig, er erhebt sich gern mit seinem Denken zu kühnem Flug; spekulative Probleme sind es, von denen er immer wieder angezogen wird. Seuse ist mehr praktisch gerichtet, nicht logische Konsequenz imponiert ihm, sondern die Tiefen des Gemüts, nicht der Verstand, sondern das Herz.

Er hält sich deshalb mit seinem Denken mehr an das praktische Leben. Erbaulich ist seine Rede, wunderbar schön mit den Bildern seines minnigen Gemüts geschmückt.

Aber in der Lehre weicht er deshalb in den Hauptpunkten von seinem Lehrer nicht ab, sowie dieser wieder nur ein Interpret des Dogmatikers des Dominikanerordens, des heiligen Thomas, gewesen ist.

Folgendes ist die Lehre Eckharts in ihren praktisch wichtigen Wendungen. Von der Welt gilt es frei werden, sich selbst muß man absterben. Alles äußere weltliche Interesse ist aufzugeben. Wenn der Mensch sich auf diese Weise frei gemacht hat, dann ist er fähig sein Ziel zu erreichen. Dieses aber besteht in der unmittelbaren Anschauung der Gottheit und der ewigen Wahrheit. Nicht auf dialektischem Wege, nicht durch Nachdenken und Suchen wird dieses erreicht, sondern in seliger wundersamer Schauung Gottes, wie er ist in seinem Wesen. Gott oder das reine Sein, das sich wie ein Nichts verhält zu diesem groben irdischen Sein, wird unmittelbar erschaut und empfunden, nicht mit einer einzelnen Kraft des Geistes, sondern tief unten im Seelengrund, in der Stille des Gemüts. Das ist der selige Zustand der Vereinigung mit Gott,

den die Mystiker nicht müde werden anzupreisen: „eine mittellose Vereinigung der Seele mit Gott, wenn sie nämlich mit allen ihren Kräften gesammelt, in dem bloßen Abgrunde des ewigen Gutes mit lauterem Schauen, inbrünstigem Minnen und süßem Genießen ertränkt wird, so daß sie ihrer selbst und aller Dinge, das lautere Gut allein ausgenommen, ein Vergessen gewinnt". (Worte Seuses.)

Es ist übrigens dieser Mystik nachzurühmen, daß sie über solchen Zielen nicht blind gewesen ist für die praktischen Aufgaben des Lebens. Meister Eckhart z. B. sagt einmal: „Wäre der Mensch also in einer Verzückung, wie Paulus war, und wüßte einen siechen Menschen, der eines Süppeleins von ihm bedürfte, ich halte es für viel besser, daß du aus Liebe die Verzückung ließest und dientest dem Dürftigen in mehrer Minne." Ebenso darf nicht übersehen werden, daß keineswegs von allen Menschen ein derartiges Leben verlangt oder erwartet wird. Auch eines aktiven Lebens in der Welt bedarf es neben diesem kontemplativen Leben, so lehren die Mystiker mit Thomas. Auch dieses Leben ist edel und verdienstlich, aber die höhere Stufe ist freilich die des Mystikers. In uraltem Bilde drückte man es so aus: Lea, das aktive Leben, ist fruchtbarer, aber Rahel, das mystische, kontemplative Leben, schöner.

Es ist aber trotz dessen ein Irrtum, wenn man bei Eckhart oder bei Seuse evangelische Elemente entdecken will. Besonders Seuse ist durchweg rechtgläubiger Katholik. Wohl betont er bisweilen in herrlicher Rede, wie aller Trost des Menschen im Leben und im Sterben allein in Christi Genugtuung liege, wohl rät er dem Sterbenden, wenn er die Sterbesakramente empfangen hat, Christi Kreuz sich vorzuhalten als einzigen Trost. Aber doch lehrt er mit Thomas, daß der Mensch soviel Genugtuung an sich zieht, als er durch sein Tun sich Christo gleich macht, d. h. dem Leiden des Menschen eignet ein verdienstlicher Charakter. Ebenso ist es die katholische Sakramentslehre, die katholische Gnadenlehre (gratia infusa, eingegossene Gnade), welche er führt und es ist die echt katholische Verherrlichung der Maria als unserer Mittlerin bei ihrem Sohn, die er mit Vorliebe vorträgt.

Nur dadurch, daß das ganze Christentum hier unter den Gesichtspunkt der Vereinigung Gottes mit der menschlichen Seele tritt, ergibt sich ein gewisser Unterschied zu dem Gedankenkreis der Scho-

lastik. Nicht die Kirche mit ihren Sakramenten, nicht ihre Unterwerfung heischenden Ordnungen und Gesetze stehen im Vordergrund des frommen Interesses sondern die einzelne Seele, wie sie sich in der Nachfolge Jesu losreißt von der Welt und allem Irdischen, um das Ziel des rein geistigen Gottschauens zu erreichen. Im übrigen sind auch das Gedanken, welche der Scholastik — zumal Thomas — natürlich keineswegs fremd gewesen sind.

Vielleicht jetzt, d. h. noch während des Kölner Aufenthaltes, jedenfalls aber nicht um vieles später ist jene Auseinandersetzung mit der pantheistischen Richtung der Begarden, die sich auf unvorsichtige pantheistisch klingende Äußerungen Eckharts berufen haben, entstanden, die Seuse im „Buch der Wahrheit“ vorträgt. Auch hier hat er den Meister nicht preisgegeben. Er müht sich, wenn auch nicht seine Sätze orthodox umzudeuten, so doch sie mit der Kirchenlehre zu vereinbaren. Es ist wahrscheinlich, daß Seuse den Ketzerprozeß, der wider Eckhart angestrengt wurde und über welchem letzterer starb, in Köln miterlebt hat. Sein Urteil über Eckhart ist dadurch nicht umgestimmt worden. In einer Vision ist er ihm später erschienen und hat ihn darüber belehrt, daß seine Seele vergottet sei, somit das Ziel des mystischen Lebens erreicht habe.

Im Jahre 1329 oder 1330, wird Seuse in das Kloster nach Konstanz zurückgekehrt sein. Hier wurde er Lektor, d. h. es fiel ihm die Aufgabe zu, den jüngeren Mönchen theologische Vorlesungen zu halten. Die Quälereien, über welche wir oben zusammenhängend berichtet haben, dauerten fort. Es zeigt, wie wenig evangelisch Eckhart gerichtet gewesen ist, daß dieselben unter seinem Einfluß bestehen und fortbestehen konnten.

Es ist ein ergreifendes Bild, das der in der Mitte der dreißiger Jahre seines Lebens stehende Lektor von Konstanz uns darbietet. Das Gefühl, ein tragisches Menschendasein vor uns zu haben, überkommt uns, wenn wir die großen Gegensätze, die seine Erscheinung darbietet, erwägen. Was Gott ist, und wie die Seele sich mit Gott vereinige, eins mit ihm werde, ohne doch die Sonderexistenz zu verlieren, das ist es, was ihn beschäftigt. In dem Geist leben und weben die Probleme der Eckhartschen Schule. Aber so müde, so erschlafft ist der Leib durch die fortdauernden unsinnigen Selbstquälereien, daß es zu keiner rechten Freudigkeit in ihm kommen will.

Der einst so schöne, blühende Jüngling war eine Ruine geworden, der ganze Leib zerrissen und zerfetzt von Wunden, schwach und hinfällig, „der Mund dürre von durstiger Not“, die Hände zitternd vor Kraftlosigkeit.

III. Lebensideal und Lebensgestaltung.

Seuse sah sich vor die Alternative gestellt zu sterben oder seine Lebensweise aufzugeben. So hatte er das vierzigste Jahr erreicht. Es hat dieser Schwabe in demselben von den frommen Torheiten seiner Jugendzeit gelassen. Er packt seine Marterwerkzeuge zusammen und wirft sie in den Rhein.

Es ist rührend und ein Zeichen des unverwüstlich gesunden Sinnes des Menschen, wie der Mann, nachdem der Entschluß einmal gefaßt war, sich freut nun dieser Übungen frei zu sein. Jetzt will er es sich wohl sein lassen. Einzeln zählt er mit Behagen alles auf, was er nun wird wieder genießen dürfen. Wie freut er sich darauf nicht mehr dürsten zu müssen, sondern Wasser und Wein nach Belieben zu trinken, wie ist er glücklich bei dem Gedanken ohne alle Quälereien auf seinem Strohsack schlafen zu können.

In solchen Gedanken saß er in seiner Zelle auf seinem uns bekannten Bettstuhl. Da vergehen ihm die Sinne. Und es ist ihm, als träte ein schöner Jüngling zu ihm, der bringt mit sich einen ritterlichen Anzug. Ritter soll Seuse nunmehr werden. Aber mißtrauisch ist er gegen dieses himmlische Rittertum. „Ach — spricht er — ich pflege viel lieber hinfür meines Gemachs“, gibt es doch keinen Ritterdienst ohne Streit und Kampf. Da wird er belehrt, daß neue Bande, neue Leiden seiner harren, nur daß Gott selbst sie ihm jetzt auswählen und auflegen wird. Verzweifelt und schreiend erwacht er.

Am Morgen aber nach der Messe finden wir ihn unmutig in seiner Zelle sitzen. Es war kalt und ihn fror. Trotzdessen tut er das Fenster auf. Da läuft auf dem Kreuzgang ein Hund hin und her. Seuse sieht genauer hin und gewahrt, wie der Hund ein verschlissenes Fußtuch im Maule trägt, es spielend hin und her wirft und Löcher in dasselbe reißt. Sein gern in Gleichnissen spielender Sinn hat bald eine Erklärung gefunden: „Gerade so wirst auch du

in der Brüder Mund geworfen und gezerret," „gib dich darein und sieh, gerade wie sich das Fußtuch schweigend läßt mißhandeln, so tu auch du". Er nahm das Fußtuch an sich, und es ward ihm ein teures Kleinod, dessen Anblick ihn so manches Mal zur Geduld ermuntert hat. Seuse muß dieses Ereignis gern erzählt haben, da in seinen Briefen mehrfach die Kenntnis desselben vorausgesetzt wird.

Nun, es ist wahr geworden, was er sich durch jenen Vorgang hatte weissagen lassen.

Ehe wir aber die weitere Geschichte seiner Leiden erzählen, wollen wir nunmehr einen Blick werfen auf Seuses Leben und Wirken unter den Mitmenschen. Gehört doch die Pflege dieser Seite des Lebens, wie wir sahen, auch zu den notwendigen Aufgaben des mittelalterlichen Frommen. Alle schönen und edlen Eigenschaften Seuses werden uns hier entgegentreten. Aber wir werden auch in die Lage gesetzt werden, die Probe zu machen, ob die mystische Frömmigkeit geeignet ist, den rechten christlichen Charakter im Menschen heranzubilden.

Die Mystik des Thomas und Eckhart, wie sie damals in den Klöstern Deutschlands gepflegt wurde, weist auch dem Frommen, der auf der Stufe der Vollkommenheit angelangt ist, praktische Aufgaben im Dienst der Mitmenschen an. Freilich, mit den höchsten Augenblicken des Lebens, mit der Jenseitigkeit der Schauungen stehen dieselben in keinem sichern und direkten Zusammenhang. Immerhin soll gerade der echte „Gottesfreund", der wie Seuse, die höchste Staffel erklommen hat, der sich selbst abgestorben ist, der eine gewisse Fertigkeit im Erleben von visionären Zuständen erlangt hat, sich in den Dienst der Liebe unter seinen Mitmenschen stellen. Unser Seuse sagt selbst: „Wem Innerkeit wird in Außerkeit, dem wird Innerkeit innerlicher, als dem Innerkeit wird in Innerkeit," und „Einer gerechten Beschäftigung ledig stehen wollen, ist die gefährlichste Ledigkeit, welche man haben kann".

Es ist der sicherste Beweis für die sittliche Größe unseres Helden, für die Wahrheit und Lauterkeit seines Herzens und die Reinheit seines Strebens, daß er trotz des verwüsteten Leibes imstande gewesen ist und den innern Antrieb gefühlt hat, diesen Anforderungen nachzukommen. Der Mann, der trotz aller Weltflucht und Kreaturenscheu, sich wider Willen ein offenes Auge für die

Schönheit der Natur bewahrt hatte, der von sich sagen konnte, daß „selbst aller Tierlein und Vögelein und Gottes-Kreatürlein Mangeln und Trauern“ ihm an das Herz gegangen sei, der schreiben konnte: „Minniglicher Herr, nun loben dich doch die Frösche im Graben und können sie nicht singen, so quacken sie doch“ — wie sollte der Mann das Herz verloren haben für all die Not Leibes und der Seelen seiner Mitmenschen, wie sollte ihm das Verständnis für das Menschenherz abhanden gekommen sein? Er hat es sich bewahrt, und der Reichtum an heiliger Liebe, die Demut und Selbstverleugnung, mit der er den Armen und Verlorenen nachgeht, sind die schönsten Züge in seinem Lebensbild, wie in so manchem anderen mittelalterlichen Heiligenbilde.

Wohl geschieht es einmal, daß ihn bittere Unlust ergreift, als der Pförtner ihm eine Frau meldet, die allein ihm beichten wolle. Er ging gerade auf und nieder und sein Herz war voll jubilierender Freude. Sollte „diese Fülle der Gesichte“ das erste beste Weib stören dürfen? Ärgerlich weist er sie fort. Aber alsbald ist die fröhliche Gnadenstimmung verflogen, es kommt ihm zum Bewußtsein, daß er unrecht gehandelt, er läßt das Weib aufsuchen und vor sich führen.

Man kann es sich vorstellen, wie die sinnige Rede des Mannes, der alles was Himmel und Erde bot, lockend in seine Worte hineinzuweben wußte, gewirkt hat. Stand ihr doch der heilige Ernst voller Überzeugung, das Siegel des Selbsterlebten und Selbstdurchkämpften allewege zu Gebote. Die abgezehrte Gestalt, welche deutlich die Spuren von vielem Fasten und harten Geißelungen an sich trug, war dem Mittelalter die anziehendste geistliche Erscheinung, denn sie zeigte verwirklicht, was allen als Ideal vorschwebte. So hatte Bernhard, so Franz ausgesehen. So müssen wir uns auch Seuses Erscheinung denken. Aber wenn er den Mund auftat, dann sprudelte es hervor, wie Minnesang und heißes Liebeswerben, dann rauschte es auf, als ob das Weltall zum Lob des Alleinen sich vereinigte. Freilich hat Seuse in seiner Redeweise nicht das mächtige pastorale Pathos Taulers, nicht die schlichte, darum alle ergreifende Menschenkenntnis Bertholds gehabt. Ein Volksredner, ein Prediger für die Massen ist er nicht gewesen. Seine Wirksamkeit beschränkt sich auf die gleichgestimmten Seelen in den Klöstern und außerhalb derselben. Insbesondere aber waren es in diesen Kreisen die Frauen,

auf welche seine Rede- und Denkweise unwiderstehlichen Zauber ausgeübt hat. Es mußte seine zarte milde Art dem Frauengemüt besonders sympathisch sein. Daher hat er auch seiner besondern Begabung gemäß sich gern an die Frauen gewandt. Dazu kommt, daß er jene ritterlich germanische Verehrung für das Weib immer wieder bekundet. Selbst in der gemeinsten Verbrecherin ehrt er noch das Weib.

Gottesfreunde nannten sich die frommen Seelen, unter welchen Seuse Wirksamkeit und Anhang fand. Es ist noch nicht lange her, daß man von diesen Gottesfreunden als von einem organisierten Verein, einer Art geheimer Gesellschaft redete. Von Statuten und einem geheimnisvollen Oberhaupt, dem „Gottesfreund aus Oberland“, sprach man. Alles das besteht nicht angesichts der Quellen. Die „Gottesfreunde“ sind die Frommen des Mittelalters, die ernsten Christen. Es sind die „Stillen im Lande“. Nicht irgend ein äußeres Band hält sie zusammen, sondern das gleiche Ideal, die Erreichung des jenseitigen Lebens auf der Erde. Unter diesen „Stillen im Lande“, deren ganzes Sinnen und Trachten auf die Pflege und Gewinnung der Einzelseelen geht, haben sich zu allen Zeiten engere Vereinigungen gebildet. Bande der Freundschaft und Sympathie führen und halten sie zusammen. In der Geschichte des Pietismus nicht minder, als in dem Cliquenwesen unter den Romantikern zeigt sich das.

So war es auch damals. Die hervorragendsten Repräsentanten und Repräsentantinnen der mystischen Frömmigkeit stehen miteinander in freundschaftlicher Verbindung. Man stärkt sich gegenseitig durch Übersendung neuer Bücher oder durch Mitteilung von selbsterlebten Offenbarungen. Man freut sich der Erlebnisse der anderen und führt sie wiederum hinein in die geheimsten Kammern des inwendigen Menschen. Die persönliche Bekanntschaft wurde durch Briefe aufrecht erhalten, oder man machte auch Reisen um dieselbe aufzufrischen. Man sandte sich kleine Geschenke, von profanem Charakter wie Kleiderstoffe, Geld und Arzeneien, auch Lebkuchen werden erwähnt, oder Geschenke geistlicher Natur, wie Bücher und Reliquien. Dazu kommen solche den Geist krankhafter Romantik verratende Souvenirs, wie jene weißen Tüchlein waren, auf welche Elsbeth Stagel mit roter Seide den Namen Jesu genäht und die Seuse auf seinem Herzen getragen hat.

Von einer gewissen ungesunden Sentimentalität, von einer rührseligen gegenseligen Vergötterungssucht kann man den Verkehr in diesen Kreisen durchaus nicht freisprechen. Oder wie soll man es anders nennen, wenn ein angesehener Gottesfreund wie Heinrich von Nördlingen durchaus in den Besitz eines abgelegten Schlafrockes der Margarete Ebner gelangen will und dafür verspricht, seine Mutter würde ihr den seinigen überbringen? Auch Seuses Verkehr mit der Stagel weist ähnliche Züge auf. Es ist eine krankhafte Selbstbeobachtung und ein ungesundes gegenseitiges Pflegen der Herzen. „Die schönen Seelen haben es allezeit geliebt vor dem Spiegel zu stehen." — Insbesondere waren es die Frauenklöster, in welchen dieses Wesen gehegt wurde. Es ist viel ernstes Heiligungsstreben, aber auch viel Widernatürliches und Erzwungenes in diesen Kreisen zu Hause gewesen. Freilich kommen auch so anmutig heitere Gestalten vor, wie jene Metzi Sidwibrin, die sich für jeden von ihr gesponnenen Faden von Christus eine Seele ausbat und so herzensfroh war, daß sie zu Gott sprechen konnte: Herr, wärest du Metzi Sidwibrin und wäre ich Gott, so wollt ich dich doch Gott sein lassen und wollte ich Metzi Sidwibrin sein.

Aber im Grunde bekommen wir doch den Eindruck einer ungesunden Stimmung, auch an dem Maßstab des Katholizismus gemessen. Es war wie in der Zeit unserer Romantiker: „Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns ist die Ewigkeit. Die Außenwelt wirft ihre Schatten in dies Lichtreich," schreibt Novalis. Und vor lauter Innerlichkeit, vor lauter Selbstbeschauen und -bemitleiden weiß man sich dann kaum mehr zu lassen. In dieses Heiligtum gönnt man nur wenigen gleichgestimmten Seelen einen Einblick. Vergessen wir es nicht, im Mittelalter auf dem Boden der Klosterfrömmigkeit wurzeln diese seelenbräutlichen Gemeinschaften mit ihrer Verkennung des Rechtes und der Bedeutung der natürlichen von Gott selbst geordneten Beziehungen des Lebens in Ehe, Familie, Gesellschaft und Staat.

So waren auch die Kreise beschaffen, in denen Seuse sich besonders gern bewegte. „Aller Gottesfreunde besonderer Freund war ich," sagt er selbst. Mit ihnen tauscht er geistliche Erfahrungen aus, mit ihnen redet er über die Leiden, welche über ihn verhängt werden. Ihnen erzählt er von den Kasteiungen und Selbstpeinigungen

vergangener Tage. Und gar rege ist die Beziehung der Herzen zu ihm. Zu ihm wollen sie direkt durch göttlichen Befehl gewiesen sein. Es haben manche zu gleicher Zeit Gleiches erlebt oder gedacht wie er, andere haben göttliche Weisungen bekommen, die ihn als Vorbild hinstellen. Selbst seine Weise zu Tisch zu sitzen ist einem Genossen von Gott zur Nachahmung anempfohlen worden. Ihm übergibt wohl einmal ein reicher Gottesfreund vor dem Sterben eine größere Summe, sie unter arme Gottesfreunde, die ihre Kraft mit strenger Übung verzehrt hätten, zu verteilen.

So groß ist die Liebe und Verehrung der Freunde für ihn gewesen, daß sie ihm den Strahlenkranz der Wunderkraft, welchen das wundersüchtige Zeitalter all seinen Heiligen darbrachte, nicht vorenthalten haben. Über ein ganz kleines Fläschlein Wein sprach er einst den Segen und der Wein reichte für eine Gesellschaft von zwanzig seinen Worten andächtig lauschenden Gottesfreunden. Sie schreiben das seiner Heiligkeit zu, ein Wunder sei geschehen; er meint: „Gott habe diese reine Gesellschaft ihres guten Glaubens genießen lassen und hat sie leiblich und geistlich getränkt.“ Er selber glaubt somit nicht an das Wunder und deutet leise eine natürliche Erklärung desselben an.

Der Gottesfreund hat bei diesen Genossen gleichen Strebens Erholung und Erquickung gefunden. Sie wissen einzugehen auf seine Erlebnisse. Und er gedenkt ihrer stets in seinem Gebet. Für sie betet der auf den Tod sich Vorbereitende zuletzt.

Wir können uns ein ziemlich deutliches Bild vom Verkehr Seuses in diesen Kreisen machen. Selbst seine Lieblingsausrufe kennen wir. Waffen! ruft der Rittersjohn wohl gern. Eia! spricht er, sich und andere aufmunternd. Wenigstens begegnen uns diese beiden Interjektionen immerfort in seinen Schriften und Elsbeth Stagel hat sie sicher nicht zufällig so häufig in seiner Biographie angewandt. — Im Kreise der Freunde sitzt er und verleidet ihnen durch seine Rede die vergängliche Liebe dieser Welt und macht ihnen lieb das ewige Lieb. Und in solchen Eifer redet er sich dann hinein, daß als die Freunde ihn verlassen haben, es um ihn erschallt wie ein Lied, daß er den Sinnen entrückt wird von übermächtiger Wonne und von Jammer nach Gott. So mächtig packt es ihn, daß ihm das Herz schier zerbrechen will und die Augen über-

strömen von Tränen. Bei dieser Gelegenheit war es, daß ihm sein neuer Name „Herzenstraut“ oder „Amandus“ kundgetan ward.

Es waren, wie gesagt, besonders Frauen, mit welchen er in solch trauter Gemeinschaft des Herzens stand. Diese Neigung zum Verkehr mit Frauen stammt schon aus früher Jugend, war doch die Mutter sein Ideal, die Schwester sein Liebling gewesen. Schon früher, in der Zeit der Selbstquälereien hatte er einmal öffentlich in der Kirche die Hände zweier Mädchen in seine Hände genommen, welches Vergehen er damals mit dreißig Disziplinen gut machte. Jeder Schatten von derartiger an Sinnlichkeit gemahnender Neigung ist jetzt geschwunden. Die Herzen vergänglicher Minne zu entreißen und sie dem himmlischen Bräutigam zu gewinnen, ist nun sein ganzes Trachten. Und wenn ihm solches zu bewirken gelungen war durch freundliche Überredung und glühende Vorstellung, so blieb er ein Führer der gewonnenen Himmelsbräute, wie uns seine Briefe zeigen.

Es sind viele gewesen, welche er auf diese Art gewonnen hat, nicht nur in den Klöstern sondern auch auf dem Lande unter dem Adel. „Geister und Geisterinnen“ nannte man höhnend seine Anhänger und Anhängerinnen.

Dem einen hat er die ersehnte Braut entrissen, dem andern, einem Ritter, seine Tochter zu dem neuen Leben bekehrt. Man steht ihm nach dem Leben ob solchen Tuns.

Der Mann muß eine wunderbare Macht auf die Gemüter ausgeübt haben. An ihn wendet sich die fromme Nonne um die Regeln weiterer Vollkommenheit zu erlangen, zu ihm kommen aber auch gemeine Sünderinnen. Es ist sein mildes Herz bekannt, daher wagt auch das elende verschüchterte Weib ihr Herzeleid, ihre Not ihm zu offenbaren. Vornehm und Gering kommt zu ihm. Von Gott selbst glauben sie sich zu ihm gewiesen. Ihm beichtet des wilden Mordgesellen Weib im finstern Wald und beredet den Mann zu gleichem Tun. Ihm legt der leichtfertige Freigeist, der achtzehn Jahre nicht zum Sakrament gegangen, seine Beichte ab. Bei ihm findet Trost der bis zum Vorhaben des Selbstmords verzweifelte Mann. Er weiß den Teufel vom angefochtenen Priester zu vertreiben.

An Anfeindungen und Verleumdungen hat es infolge dieser

weit ausgedehnten geistlichen Praxis nicht gefehlt. Die einen drohten, die andern höhnten. Besonders war es sein Verkehr mit den Frauen, der in dieser Hinsicht Zielscheibe des Geredes wurde. Es ist ein großer Zug im Charakter unseres Seuse, daß er den Ruhm der Heiligkeit nicht höher schätzte als die Pflicht Notleidenden zu helfen.

Wir müssen noch heute die seelsorgerische Weisheit des Mannes, wie sie uns besonders in seinen Briefen entgegentritt, bewundern. Wie schlicht und einfach weiß er den wunden Punkt aufzudecken, die Gefahr des betreffenden Gemütes, der vorliegenden Lage zu erkennen. Wie schön versteht er den unstäten Sinn zu mahnen zu ritterlichem Kampf, daß das Herz nicht werde zu einem Gasthaus, zu einer Schenke, wo sich jedermann niederlassen kann. Wie köstlich weiß er die Sterbenden zu trösten. Das Kruzifix mögen sie an das Herz drücken und sich stärken in den Wunden der Barmherzigkeit des Heilandes.

Doch wollen wir, um dieses allgemeine Bild etwas zu beleben, an einigen konkreten Fällen die seelsorgerische Methode dieses Meisters der Bekehrung beleuchten.

Besonders innig ist sein Verhältnis zu der bereits öfter erwähnten Nonne Elsbeth Stagel von Töß gewesen. Mit ihr hat er sein ganzes Leben nochmals durchlebt. In die zartesten Einzelheiten desselben, in die tiefsten Gnadenerweisungen hat er sie eingeführt, doch zuzeiten der Kranken auch Leichteres, „was lustlich zu hören wäre", erzählend. Er hat wirklich erfüllt, um was sie ihn gebeten hatte. Wie der Pelikan mit eigenem Blute die Jungen speist, hat er sie durch Selbsterlebtes erbaut.

Und so lebendig hat er ihr das alles erzählt, daß sie in der Stille das schöne Buch zusammenstellen konnte, welches uns Seuses Leben erzählt. Als Elsbeth erkrankt war, suchte er sie, wie es scheint, öfters persönlich auf. Aber es bestand auch eine lebhafte Korrespondenz zwischen ihnen. Was ihm besonders das Herz abdrückte, erzählte er ihr.

Diese Beziehungen zwischen den beiden haben damit begonnen, daß sie ihm ihre Beichte sandte. Sie bat ihn dabei um Anweisungen hinsichtlich asketischer Übungen. Er riet ihr von denselben ab. Gott selbst werde ihr schon Übungen auferlegen. Er

hatte recht gesehen. Sie fiel nicht viel später in eine bis an ihr Ende dauernde schwere Krankheit.

Der Weg, den Seuse selbst gegangen und den er auch die Stagel geführt hat, ist am kürzesten ausgesprochen in den Worten: „Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christus und überbildet in der Gottheit." Dieses Ziel hat er auch im Verkehr mit ihr im Auge gehabt. Wenn der anfangende Mensch sich den Banden der Weltlust entwunden, so wie es Seuse zuerst versuchte, kommt die Zeit des Leidens. Dieses aber bereitet den Menschen zur Erreichung des Lebenszweckes. Zu der visionären Einigung mit Gott leitet es ihn an. Um sie zu solcher Erfahrung fähig zu machen, belehrte er sie über eine Reihe schwieriger theologischer Probleme. Was es um das Wesen Gottes ist, lautet eine ihrer Fragen, und mit der alten Weisheit der Hellenen wird die Antwort gegeben, daß es das Sein, das reine Sein ist. Da fehlen die für uns wesentlichsten Gedanken, daß Gott lebendige Persönlichkeit, daß er heilige Liebe ist. Es ist eben, wie an so manchem Punkt so auch hier, nicht die Lehre des Evangeliums, sondern die Weisheit der Hellenen, was Mystik wie Scholastik vortragen.

Das ist die Beschäftigung des Geistes auf dieser Stufe. Gott in seinem Wesen erkennen und zu einem bewußtlosen unmittelbaren „Anstarren der Gottheit" gelangen, das ist das Ziel. Die theologische Erkenntnis des Wesens Gottes aber veranlaßt Elsbeth Stagel zum begeisterten Ausruf: „Waffen, ich schwimme in der Gottheit, wie der Adler in der Luft!" —

Es sind aber nicht nur solche fromme, christlich angeregte Kreise gewesen, in welchen Seuse gewirkt hat. Die Ströme der Weltlust, die damals durch Deutschland fluteten, sind auch an den Klostermauern nicht zurückgeprallt. Ein leichtfertiger Zug ging durch die Klöster, besonders Schwabens. Auf Weltlust und irdische Liebe ging der Nonnen Sinn. „Unter dem geistlichen Schein schlug ein weltliches Herz." Mit den Tieren werden sie von Seuse verglichen: „so man ihnen die Tore verschließt, so gucken sie durch die Zäune aus." „Und darum weil ihnen der Apfel nicht werden mag, so gähnen sie nach dem Geruch."

Auch in solchen Fällen hat Seuse treulich für sein Ideal ge-

arbeitet. Da ist in einem Kloster ein frisches junges Mädchen, die ist in solch einen leichtfertigen Kreis geraten. Umsonst waren seine Ermahnungen, umsonst, schien es, seine Gebete. Da geht er eines Tages unter das Kruzifix auf die Kanzel und nimmt eine starke Disziplin auf den bloßen Rücken. Das half. Ihr wuchs ein Höcker auf dem Rücken und notgedrungen mußte die Verunstaltete lassen von weltlichem Gebaren.

Schöner ist ein anderes Beispiel. In einem unbeschlossenen Kloster, d. h. einem Kloster, das keine Klausur hatte, lebte ein schönes vornehmes Fräulein. Sie war ganz in weltliche Eitelkeit, in das „Sponsieren", wie man damals den Flirt nannte, versunken. Seuse selbst erschien es unmöglich, sie zu bekehren. Erst auf inständiges Bitten einer Schwester des Fräuleins ließ er sich zu einem neuen Versuch bewegen. Eines Tages waren die jungen Mädchen am Nachmittag hinausgegangen, Flachs zu raufen. Seuse folgte ihnen heimlich. Damit sie seine Absicht nicht merkten, umging er den Acker und näherte sich von einer anderen Seite her den Mädchen wie zufällig. Da fährt unser Fräulein glühend vor Zorn auf: „Herr Mönch, was wollt ihr? Etwa her zu mir? Geht eure Straße von mir, das rate ich euch!" Nimmer wird sie ihm beichten, nimmer aufgeben das Sponsieren! Eher will sie sich das Haupt abschlagen lassen, eher sich lebendig begraben lassen! Wohl beruhigen sie die Genossinnen: er meine es ja nur gut mit ihr. Nur heller flammt ihr Zorn auf. Mit Wort und Geberde zeigt sie ihm, daß sie von ihm und seinem Bekehrungsversuch nichts wissen will. Aber Seuse läßt nicht von seinem Plan. Er beredet, als am Abend die Mädchen in das Kloster zurückkehren, eine der Genossinnen, ihm eine kurze Unterredung mit dem Fräulein zu verschaffen. Vielleicht hat das Mädchen sich seines Gebahrens geschämt, vielleicht verhüllte jener Zorn nur das innere Schwanken: obschon widerstrebend geht sie zu ihm.

„Gut war die Stunde," sagt die Lebensbeschreibung. In herzandringendem Flehen geht Seuse sie an. Der Ritter und der Mönch sprechen fast gleichmäßig aus den beweglichen Worten, die er an die mit ihm am Fenster sitzende Jungfrau richtet. „Schöne zarte Jungfrau," redet er sie an, „wie lange wollt ihr euer zartes minnigliches Herz dem Teufel lassen?" Sollte ein anderer ein so

schönes edles Wesen zum Lieb haben als der Herr allein? „Wer soll die schöne zarte Rose billiger brechen als der, dessen sie ist?" Auftun soll sie ihre klaren Falkenaugen und denken der Liebe, die ewiglich währt, soll merken, wie alle Erdenlieb nur Leid und Leiden bringe. „Eia, darum, du engelisches Bild, du inniglich edles Herz, kehre um den natürlichen Adel auf den ewigen Adel .... Ich gelobe dir bei meiner Treue, daß Gott dich zu seinem Lieb nehmen will und dir ganze Treue und rechte Liebe hier und dort immer leisten wird." — Da war es um sie geschehen. Die feurigen Worte haben das stolze Herz bezwungen. Der ewigen Liebe gelobt sie sich zu eigen zu geben. Seuse hatte das äußerlich so harte Mädchen richtig beurteilt, er hatte das edle Herz durch die rauhe Hülle erschaut.

Draußen harren die ausgelassenen Gespielinnen. Die Zeit wird ihnen lang. Sie rufen, sie solle doch nun ein Ende machen. Mit Seuse tritt sie hinaus, kurz verabschiedet sie sich von den Gefährtinnen, es tut ihr leid, ihre Zeit so leichtsinnig verbracht zu haben, von nun an will sie nur Gott leben. Und sie hat Wort gehalten.

Es ist im Lauf der Zeiten manches anders geworden, es sind auch andere geworden die Ziele der Bekehrenden. Aber die alte Wahrheit gilt heute wie ehedem, daß Herzen nur der gewinnt, der selber das Herz daransetzt.

Diese Liebe hatt Seuse in mancher Lebenslage bewährt. Und neben solcher Liebe grünte in seinem Herzen die stille Demut, die heilige Geduld. Auch hierfür einige Beispiele.

Ein Laienbruder, ein Schuhmacher seines Zeichens, hatte ihn einst öffentlich geschmäht. Als der Mann zur Tür heraustritt, fällt Seuse ihm zu Füßen und bittet ihm zu vergeben, wenn er ihn betrübt habe. Da steht jener zuerst starr da und heult dann auf: Er möge ihm vergeben.

Während des Mahles in einem fremden Kloster höhnt ihn einst ein anderer Mönch. Da blickt ihn Seuse nur freundlich lächelnd an. Jener verstummte. Nach Tisch aber meinte er, er hätte sich noch nie so beschämt gefühlt wie dieses Mal, er sei rein schamrot geworden vor jenem freundlichen Gesicht. Nimmer wolle er es vergessen.

Wer sich Seuses Art vergegenwärtigt, wer sich in die Raschheit und Unmittelbarkeit jener Zeit zurückzuversetzen vermag, der fühlt, daß an diesen Zügen nichts Gemachtes und Geziertes ist. Das hätte niemanden gewonnen, sondern jeden abgestoßen. Es ist das aufrichtige Streben, mit jedermann in Frieden zu leben, was Seuses Handlungsweise erklärt. Und wer von uns fühlte sich denn so ganz frei von Schuld in all dem Streit und Hader der Welt, die ihn umgeben?

Noch ein Wort über die Redeweise Seuses.

Wir haben in den erzählten Geschichten öfters uns seiner eigenen Worte bedient, wie sie uns von Elsbeth Stagel überliefert sind. Wir haben oben schon von der Art seines Denkens geredet. Blicken wir jetzt für einen Augenblick auf die Form hin, wie wir sie aus seinen in dieser Zeit entstandenen Schriften kennen lernen. Es ist ein wunderbarer Zauber über seine Rede gebreitet, leicht und anmutig fließt sie dahin, wie ein klarer Strom, in dem sich der Himmel spiegelt, aber auch alle die Blümlein am Rand des Ufers. Es liegt etwas Überwältigendes in dieser schlichten Einfalt des Grundgedankens, der mit allen Mitteln einer reichen sinnigen Naturanschauung vorgeführt, auf tausend Wegen sich in das Herz einschmeichelt. Wie Musik klingt die Rede des „Minnesängers unter den Mystikern“, wie man ihn genannt hat. Es lagert wie Veilchenduft über seinen Worten und sie können doch wieder dahinrollen, wie die Donner des Gerichtes. Die süßeste, wonnigste Lust des in Gott ruhenden Herzens weiß er ebenso treffend auszudrücken wie das zuckende Weh, den stöhnenden Jammer des verlorenen Sünders.

Allerdings wird niemandem, der sich in Seuses Schriften umgetan hat, die eigentümliche Schranke seiner Begabung entgangen sein. Es ist eine gewisse Monotonie des Empfindens da. Mag das eine Grundmotiv noch so lieblich und vielfältig variiert werden, es ermüdet schließlich doch. Der Interessenkreis ist zu eng. Es ist die gleiche Wahrnehmung, die man bei der Lektüre unserer Romantiker machen kann. So sehr die Tiefe und die Reinheit der Empfindung den Leser zuerst anzieht, es erschlafft doch sein Interesse rasch. Es fehlt an Mannigfaltigkeit in der Einheit und es fehlt dann wieder an Einheit in der Mannigfaltigkeit.

Nur einige Proben seien im folgenden angeführt, die neben anderem dem Leser einen Eindruck von Seuses Redeweise geben mögen.

Wir beginnen mit dem schönen Morgensegen:

„O du allerschönste lichtreiche ewige Weisheit, meine Seele hat heute Nacht nach dir verlangt und nun an diesem Morgen früh bin ich in der Herzlichkeit meines Geistes zu dir, mein Lieb, erwacht und bitte dich, mein gnädiger Herr, daß deine begierliche Gegenwärtigkeit von mir alles Übel an Leib und Seele vertreibe und die gnadlosen Winkel meines Herzens mit deinen sonderen Gnaden reichlich durchgieße und mein kaltes Herz in dem Feuer deiner götliche Minne inbrünstiglich entzünde. Eia, allersüßester Jesus Christus, nun kehre dein liebliches Antlitz her zu mir, denn an diesem Morgen kehrt sich meine Seele mit allen ihren Kräften hin zu dir, und grüßt dich heute begierlich von dem Innigsten meines Herzens, und ich begehre auch, daß die tausendmal tausend Engel, die dir dienen, dich heute von mir grüßen, und die zehntausendmal hunderttausend himmlischen Geister, die bei dir wohnen, dich würdiglich von mir preisen, und dazu alle die wonniglich schöne Zierde aller Kreaturen dich heute von mir loben, eia, und deinen würdigen Namen, unseren tröstlichen Schirm, dankbarlich heute gesegnen nun und in immerwährender Ewigkeit. Amen."

Ferner teilen wir mit das Gebet, welches vor Empfang des Abendmahls zu sprechen ist:

„Eia, du lebendige Frucht, du süße Knospe, du wonniglicher Paradiesapfel des geblümten väterlichen Herzens, du süße Traube von Cypern in dem Weingarten Engaddi, wer giebt mir, daß ich dich heute so würdiglich empfange, daß dich gelüste zu mir zu kommen, bei mir zu bleiben und von mir nimmer zu scheiden. Eia, grundloses Gut, das da Himmelreich und Erdreich erfüllet, neige dich heute gnädiglich zu mir und verschmähe nicht deine arme Kreatur! Herr, bin ich deiner nicht würdig, so bin ich deiner notdürftig. Ach Herr, bist du nicht der, der Himmelreich und Erdreich mit einem Wort erschaffen hat? Herr, mit einem einzigen Wort kannst du meine sieche Seele gesund machen. O weh, zarter Herr, tue mir nach deiner Gnade, nach deiner grundlosen Erbärmde, und nicht nach meinem Verdienen. Du bist doch das unschuldige Osterlämmlein, das heute für aller Menschen Sünde geopfert wird. Ach,

süßes, wohlschmeckendes Himmelsbrot, das da allen süßen Geschmack in sich hat nach jeglichen Herzens Begierde, erlustige heute in dir den dürren Mund meiner Seele; speise und tränke, stärke und ziere und vereine dich minniglich mit mir. Ach, ewige Weisheit, nun komm heute so kräftiglich in meine Seele, daß du alle meine Feinde vertreibest, alle meine Gebrechen zerschmelzest, und alle meine Sünde vergebest. Erleuchte mein Verständnis mit dem Lichte deines wahren Glaubens, entbrenne meinen Willen mit deiner süßen Minne, erkläre mein Gedächtnis mit deiner fröhlichen Gegenwart, und gib allen meinen Kräften Tugend und Vollkommenheit. Bewahre mich an meinem Tode, damit ich dich offenbarlich werde genießend in ewiger Seligkeit. Amen."

Aber nicht nur klingende Töne herzlicher Bitte weiß Seuse der Sprache zu entlocken, noch mächtiger brausen hin die dumpfen Laute der Selbstanklage oder der Todesfurcht:

„O weh, zarter Herr! es ist aber alles klein zu wägen, was ich leide, gegen das allein, daß ich dein väterliches Antlitz erzürnt habe; denn das ist mir eine Hölle und ein Leiden ob allem Leiden. O weh, daß du mir so minniglich bist zuvorgekommen, mich so zärtlich mahntest und so lieb zogest, o weh, und daß ich das alles so gar vergaß! O weh Sterben! O weh menschlich Herz, was magst du erleiden! Ich hieß doch ehevor seine liebe Gemahlin! o weh, weh und immer weh, ich bin doch nicht würdig, daß ich nun heiße seine arme Wäscherin. Ich getraue doch meine Augen vor bitterer Scham nimmermehr aufzuheben. O weh, wie ist mir in dieser weiten Welt so enge! O weh, Gott, wäre ich in einem wüsten Walde, da mich niemand sähe oder hörte, bis daß ich mich wohl erschrien hätte nach meines Herzens Begierde, damit doch dem armen Herzen um so viel leichter würde; denn anderen Trost habe ich nicht. — O weh, Sünde, wozu hast du mich gebracht! Weh, weh, falsche Welt, dem, der dir dienet! Wie hast du mir gelohnt, daß ich mir selbst und aller der Welt eine Bürde bin und immer sein muß! — O weh, lauteres Gewissen, lediges freies Herz, wie ist dir so unkund, wie es um ein sündiges, beladenes, schwermütiges Herz steht! O weh, ich armes Weib, wie war mir so wohl bei meinem Gemahl und wie hab ich das so wenig erkannt! Wer gibt mir des Himmels Breite zu Pergament, des Meeres Tiefe zu Tinte,

Laub und Gras zu Federn, damit ich voll ausschreibe mein Herzeleid und den unwiederbringlichen Schaden, den mir das schmerzliche Scheiden von meinem Geminnten getan hat! Weh mir, daß ich je geboren ward. Was ist mir nun noch zu tun, als daß ich mich selber werfe in den Abgrund des unglückseligen Verzweifelns."

Hieran knüpfen wir ein Mahnwort, bereit zu sein:

„Setz dich recht auf eine Hinfahrt, denn wahrlich du sitzest wie ein Vöglein auf dem Zweige, und wie ein Mensch, der an dem Gestade des Wassers steht und luget auf das schnell abfließende Schiff, da innen er sitzen und hinfahren soll in das fremde Land, von da er nimmermehr wiederkommt. Darum so richte recht all dein Leben danach, damit, wenn er kommt, du bereit seiest, und fröhlich von hinnen fahrest."

Und nun wollen wir an Seuses Hand einen Blick tun in das Abscheiden und in die Ewigkeit:

„O weh Ende ohne alles Ende, o Sterben ob allem Sterben; jede Stunde sterben und doch nimmer mögen ersterben! O weh, Vater und Mutter und alles Lieb miteinander, behüte euch Gott immer und immer, denn wir sehen euch zu keinem Lieb mehr; wir müssen doch immer von euch geschieden sein! O weh, Scheiden, immerwährendes Scheiden, wie tust du so weh!

O weh, Leiden jener Welt, und Leiden dieser Welt, wie bist so ungleich! O weh, Gegenwärtigkeit, wie blendest du, wie trügst du! Daß wir dies in unserer blühenden Jugend, in unseren schönen, wonniglichen Tagen nicht vorhersahen, die wir so eitel hinbrachten, o weh, die nimmer und nimmer hernieder kommen! Ach und o weh, hätten wir ein einziges Stündlein aller der langen verfahrenen Jahre, was uns von Gottes Gerechtigkeit versagt ist, und immer ohne alle Zuversicht versagt sein muß! Eia, Leid und Not und Jammer immer und immer in diesem vergessenen Lande, da wir von allem Lieb, ohne allen Trost und Zuversicht, immer müssen geschieden sein! O weh, wir begehrten nichts anderes als: wäre ein Mühlstein, so breit als alles Erdreich, und um sich so groß, daß er den Himmel allenthalben berührte, und käme ein kleines Vögelein je über hunderttausend Jahre und bisse von dem Stein soviel, als der zehnte Teil ist eines Hirskörnleins, und aber über hunderttausend Jahre ebensoviel, so daß es in zehnmal hunderttausend Jahren so viel von dem

Stein loslöste, als groß ein ganzes Hirskörnlein ist: wir Armen begehrten nichts anderes, als wenn des Steines ein Ende wäre, daß auch unsere ewige Marter ein Ende hätte — und das kann nicht sein."

Endlich sei noch angeführt die eindrucksvolle Schilderung des Todes, die an Paul Ebers gewaltigs Lied: „Herr Jesu Christ, wahr'r Mensch und Gott" oder an jene mächtige Schilderung des Sterbens in Goethes „Prometheus" gemahnt:

„Nun geb ich ein Ende meiner jämmerlichen Klage, die Stunde ist gekommen, nun sehe ich, daß es nicht anders sein kann. Mir beginnen die Hände zu ersterben, das Antlitz zu bleichen, die Augen zu vergehen. Ach des grimmen Todes Stöße ringen mit dem armen Herzen! Ich beginne den Atem viel tiefer zu suchen, das Licht dieser Welt beginnt mir abzufallen, ich beginne in jene Welt zu sehen. O weh, Gott, welch ein Anblick! Es sammeln sich die greulichen Bilder der schwarzen Mohren, die höllischen Tiere haben mich umgeben; sie lugen auf die arme Seele, ob sie ihnen möge werden. O weh, gerechter Richter, des gestrengen Gerichtes, wie wiegest du die allermindesten Dinge so groß, auf die wegen ihrer Kleinheit niemand achtet! Wie dringt der kalte Todesschweiß von Angst durch den Leib. O weh, zornlicher Anblick des strengen Richters, wie recht scharf deine Gerichte sind!"

Doch es ist vielleicht schon zu lange, daß wir unsere Erzählung durch diese Proben unterbrochen haben. Wer durch dieselben angeregt, Seuse selbst genauer kennen lernen möchte, den verweisen wir auf die treffliche, schön ausgestattete Ausgabe seiner Schriften, welche sein Ordensgenosse Heinrich Seuse Denifle, die moderne Sprache dem Leibe des Urtextes eng anschmiegend, dargeboten hat.

IV. Die Charakterprobe im Leiden.

Wie dem Wanderer, der aus den düsteren Schatten des Gebirgswaldes in ein liebliches Tal hinabgestiegen ist, war uns, als wir nach all den Martern im Leben Seuses, seine Wirksamkeit unter den Gottesfreunden kennen lernten. Wir haben uns fast mit dem Treiben des Mannes ausgesöhnt, nachdem wir ihn, den von heiliger Liebe getriebenen „Herzenstraut" gewinnend und er-

haltend unter seinen Anhängern haben wirken sehen. Es ist ein stiller Kreis gleichgestimmter Seelen, es ist ein Zusammendenken und Miteinanderfühlen, wie wir in manchen Kreisen religiöser oder ästhetischer Romantik es so anmutig wiederfinden.

Fast scheint es, als wäre der falsche Wahn der Jenseitigkeit überwunden, als hätten wir ein stilles demütiges Predigerleben vor uns, das sich genug tut in den heiligen Übungen von Liebe und Treue in dem überkommenen Beruf.

Aber es versucht niemand ungestraft hienieden ein jenseitiges Leben zu führen, es schlägt niemand aus gegen Gottes heilige Naturordnung, ohne daß er sich den Stachel in die Ferse stieße. Seuse hatte seine eigene Natur verwüstet, er hatte seine Kraft und Energie nach fester Methode zerstört. Ist es da ein Wunder, wenn diese Kraft so oft versagt, wenn in der Not des Lebens der Mann nicht männlich kämpft und energisch Widerstand leistet, sondern in weibischer Klage und feiger Furcht ermattet? Ist es ein Wunder, daß in dem zerstörten Organismus nicht nur das Selbstvertrauen erstorben ist, sondern auch das Gottvertrauen immer wieder schwankt?

Es hat freilich an Leiden in dem Leben Seuses weiterhin nicht gefehlt. Die Rosen seines heiligen Berufes haben ihn ihre Dornen fühlen lassen. Aber nicht so übermenschlich und unerhört sind jene Leiden, als daß nicht ein gesundes, gottvertrauendes Gemüt sie hätte ertragen können, ohne dem zuweilen an das Jämmerliche streifenden Jammern Seuses und seiner Genossen zu verfallen.

An der häufigen Wiederkehr solcher Stimmungen bei dem frommen Mann ist nichts Auffallendes. Sie folgen mit innerer Notwendigkeit aus Seuses Lebensgang. Sie zeigen aber auch, daß diese Methode es zu der Festigkeit und Einheit eines evangelischen Charakters nicht zu bringen vermag. Soll sein und seiner Freundin dauerndes Klagen uns nicht mißfällig werden, so müssen wir bedenken, daß er als todesmatter Mann durch das Land gezogen ist.

Es ist ja der Eindruck eines vielbewegten Lebens, den wir aus dieser Periode empfangen. Von Ort zu Ort zieht er. Immer wieder hören wir aber auch über seine Schwäche klagen. Einmal überfällt ihn eine so völlige Kraftlosigkeit, daß er selbst den Tod vor sich glaubt. Man verzweifelt schon an seinem Aufkommen, schon vergegenwärtigt er sich trostsuchend des Heilandes erlösendes

Blut und erbittet die Hilfe der Maria, die seines „Herzens Trost und Freude, allein" — da wird es, ganz wider Erwarten, besser mit ihm.

Ein anderes Mal hören wir von einem innerlichen Geschwür in der Nähe des Herzens, das ihn auf das Krankenlager wirft, oder aber der von Krankheit ermattete Wanderer bleibt weit zurück hinter dem kräftig vorwärtsschreitenden Gefährten. Wie bei Bernhard und Franz muß man staunen, wie diese Männer mit dem siechen Leib, in solcher Körperschwäche so Gewaltiges zu leisten, so Schweres zu ertragen vermocht haben, welche Ströme lebendigen Wassers von diesen wandelnden Leichen ausgegangen sind! Es ist einem fast, als wäre aus der reinen Seele etwas wie eine verklärende Wirkung auch auf den Leib und seine Kräfte ausgegangen.

Trotzdessen macht sich doch je und je die oben bezeichnete Schwäche geltend und zwar nicht nur in der Gestalt direkter Folgen aus der Zerstörung des Körpers, sondern auch als krankhafte Ängstlichkeit und Verzagtheit. Auch dafür einige Beispiele.

Einen dicken Wald muß Seuse einmal durchschreiten. In demselben haust ein Mörder. Seuse ist allein und der Abend dunkelt heran. Bald erblickt er auch den Mörder mit seinem Weibe. Fast ohnmächtig wird er vor Schreck, „viel jämmerlich" schaut er um sich. Kein Helfer naht. Da bricht er aus: „o weh Tod, o weh Tod, wie bist du mir so nahe". Und als der Mörder dann, mit ihm am hohen Ufer des Rheines hinschreitend, ihm beichtet und dabei, des Ängstlichen zu spotten, erzählt, wie er schon einmal hier einem Priester gebeichtet, ihn sodann erstochen und den Abhang hinab in den Rhein geworfen, da „erbleichte er und bekam einen so tödlichen Schrecken, daß ihm der kalte Todesschweiß über das Antlitz und durch den Busen hinabrann."

Ein anderes Mal ist er mit einem „törichten Laienbruder" unterwegs. Sie kommen zu einer Stadt, es war gerade Jahrmarktszeit. Jener geht in das Wirtshaus und bekommt dort Händel. Daß er Käse gestohlen, wird ihm vorgeworfen. Bald mengen sich die Leute, unter anderen Soldaten, in den Streit, die behaupten, der Mann sei ein Brunnenvergifter. Er weiß sich nicht anders zu retten, als daß er, um die Aufmerksamkeit von sich abzulenken, Seuse als der Vergiftung der Brunnen schuldig angibt. In den Jahren

1348—1350 wütete nämlich in Deutschland der schwarze Tod. Vielfach wurden die Juden beschuldigt, die Pest durch Brunnenvergiftung zu verbreiten. Nun erzählte der Mensch, der Orden hätte, von den Juden bestochen, Seuse ausgesandt jenes Werk zu treiben. Die wütende Menge zerrt den Mann vor den Vogt. Mit Geld befreit ihn Seuse, fällt aber nun selbst unter das ergrimmte Volk. Die einen wollen ihn im Rhein ertränken, die anderen aufspießen, wieder andere verbrennen. Er aber seufzt und weint und wimmert angesichts des bevorstehenden Todes, bis ein Priester ihn aus der Volksmenge errettet. Es ist also doch möglich mit der Menge zu verhandeln. Seuse aber weiß sich nicht auf eine vernünftige Verhandlung einzulassen, jede energische Tat ist ihm unmöglich: er weint und fürchtet den Tod.

Und wie jämmerlich klingt seine Klage, als er einst im Winter ins Wasser stürzt und die Bauern im nächsten Dorf den Mönch forttreiben. Gleich fürchtet er vor Frost auf der Straße zu sterben. — Wohl ist zuzeiten auch jene Gelassenheit da, von der man so viel redete, aber nicht männlichen Mutes Art hat sie, sondern die Weise eines apathischen Zuwartens, oft vereint mit ängstlicher Todesfurcht.

Wie wenig wirklich sittliche Ergebung und wahre christliche Gelassenheit begegnet uns aber auch in solchen Fällen, wo seine Ehre angetastet wird?

Vor einem Städtlein sind die wächsernen Weihgeschenke vor einem wundertätigen Kruzifix verschwunden. Ein Kind hat am Abend vorher Seuse unter dem Kruzifix knien gesehen. Der Verdacht fällt auf ihn.

Wieder einmal wird er des Betruges beschuldigt. Aus der Seite eines steinernen Kreuzes ströme Blut, hieß es. Seuse kommt hinzugelaufen das Wunder zu sehen. Er ist unklug genug, vom Blut sich an den Finger streichen zu lassen, so daß alle Umstehenden es sehen. Bald verbreitet sich das Gerücht, alles sei Betrug; er hätte sich in den Finger gestochen, daher hätte das Blut gestammt.

Hat Seuse in diesen Fällen den männlichen Sinn des Christen gezeigt, der weiß, daß die verleumderischen Zungen dieser Welt uns ebensowenig fällen können, als die physische Gewalt brutaler Übermacht? Ach nein. Er bricht in unmäßiges Klagen aus, daß nun

auch seine Ehre angetastet werde. Warum Gott ihm nicht gewöhnliche Leiden, sondern so unehrliche schicke? Was hilft es, wenn nach solchen Ausbrüchen der sittlichen Schwäche die Leiden in hohen Worten gefeiert und angepriesen werden, wenn Seuse sich wohl das Bekenntnis ablegt: „Wir, des kaiserlichen Herrn fromme Ritter verzagen nicht; wir des würdigen Vorgängers edle Nachfolger gehaben uns wohl und leiden nicht ungern; denn wäre nicht anderen Nutzens noch Gutes an dem Leiden als allein, daß wir dem schönen klaren Spiegel Christus deshalb um so gleicher werden, es wäre wohl angelegt". Das sind Gedanken, die aus Augenblicken höherer Stimmung erwachsen. Sie geben nicht den Grundton seines Fühlens und Wollens an, sie gehören nicht zu den festen Bestandteilen seines sittlichen Wesens. Wir finden nicht die geschlossene Einheit eines großen Charakters, wo das ganze wogende Getriebe der Seele von einem großen Motiv einem Ideal entgegen getrieben wird. Dazu kommt, daß auch von Seuse die Leiden, weil sie eben nicht als Bewährungs- und Läuterungsmittel dankbar erkannt, also als eine Gottesgnade demütig aufgenommen werden, in echt katholischer Weise unter den Gesichtspunkt der Verdienstlichkeit gestellt sind.

Es wird unser protestantisches Bewußtsein mit Seuses Beurteilung der Leiden und mit seiner persönlichen Stellung zu denselben nicht übereinkommen können. Aber es muß allerdings zu seiner Entschuldigung hervorgehoben werden, daß auch das edelste Streben umgebogen wird durch die Zustände physischen Unvermögens. Auch dürfen wir nicht vergessen, daß Seuses ganze Naturanlage eine gewisse weibliche Weichheit aufweist. Es kann aber deshalb doch nicht gesagt werden, daß an diesen Ausbrüchen der Schwäche die Richtung, welche er verfolgt, unschuldig ist. Denn einmal ist jenes larmoyante Wesen nicht nur ihm in jenen Kreisen eigen, sodann aber hat seine religiöse Richtung eben nicht die Kraft gehabt, seine natürliche Anlage zu veredeln und zu verklären. Seine natürliche Schwäche ist vielmehr durch dieselbe nur gesteigert worden. Freilich, keiner wird stark, ohne daß er zuvor schwach geworden wäre. Aber das Gefühl der Schwäche in dem Leben Seuses ist nicht das richtige, sittlich vertiefte gewesen, denn in solcher Schwachheit ist die Kraft Gottes mächtig.

Seuse war als Mönch dem Familienleben entrückt worden.

Es ist wie ein Wink Gottes, daß trotz dessen die Sorgen der Familie ihm nicht erspart geblieben sind. Seine von Jugend auf geliebte Schwester, die, wie es scheint, auch in Konstanz sich im Kloster befand, war in Sünden gefallen und aus dem Kloster entflohen. Ihre innere Entwicklung kennen wir nicht. Wir wissen somit nicht, ob sie den gleichen Kampf zwischen Geist und Fleisch in ihrem Herzen durchgemacht hat, wie ihr Bruder. Zurzeit ihrer Versündigung befand er sich gerade nicht in Konstanz. Als er wieder heimgekommen, hörte er von dem traurigen Ereignis. Tiefer Schmerz ergreift ihn. Aber es sieht aus, als ob die Liebe zur Schwester ihn über sich selbst erheben werde. Er ermannt sich: „Nun verzage nicht. Schau, ob du je der armen verdorbenen Seele wieder mögest helfen und opfere recht heute deine zeitliche Ehre dem milden Gott; wirf hin alle menschliche Scham und spring zu ihr in die tiefe Lache und hebe sie auf“. Im Kloster ist die peinliche Geschichte schon bekannt, es will niemand etwas von ihm wissen, verächtlich wendet man sich ab von ihm. So macht er sich auf, die Schwester zu suchen.

Der Entkräftete stürzt unterwegs bei dem Sprung über ein Bächlein in dasselbe. Aber weiter eilt er, bis er sie in einem kleinen Häuslein findet. Er fällt neben ihr zweimal in Ohnmacht und weint und schreit sich heiser. Endlich, nachdem er sich von einem abermaligen Ohnmachtsanfall erholt hatte, nimmt er sie in seine Arme und klagt, wie Bitteres er an ihr erlebt habe, und fällt wiederum in Ohnmacht. Es ist ein kranker Mann, der vor Schwäche und innerer Haltlosigkeit den einfachsten Erfordernissen sittlicher Zartheit nachzukommen außerstande ist. Die Schwester muß das Wort ergreifen. Niederfällt sie ihm zu Füßen und fleht ihn, der doch gegen alle barmherzig sei, um Erbarmen an. Sie dankt ihm, daß er sie, die von aller Welt Verworfene aufgesucht habe. Sie bittet ihn um Vergebung, daß sie seine Ehre durch ihr Tun gekränkt habe. Nicht seine Schwester will sie hinfort sein, sondern seine verlorene Schwester, seine „wohlerrettete Bettlerin“. Erst ihre verzweifelnden Worte geben ihm soweit die Herrschaft über sich wieder, daß er ihr zusammenhängend zu antworten vermag. Die Freude seiner Jugend ist sie gewesen, klagt er: „O weh tausend leiblich Tode kleines Weh! O weh Seelen- und Ehrentod großes, großes

Weh! O weh Leid und Leiden meines elenden Herzens! Ach Gott, o weh barmherziger Gott, was habe ich gelebt! O weh, mein Kind, komm her zu mir." Doch er ermannt sich, er will nicht mehr klagen, da er sie nun gefunden. Er will ihr gern alles Leid vergeben, das sie ihm angetan und will ihr helfen, ihre Missetat kräftiglich zu büßen und zu vergüten vor Gott und der Welt.

Wie echt katholisch ist Seuse doch auch hier! Nicht daß sie froh werde im Bewußtsein der Vergebung der Sünden, ist sein Anliegen, sondern daß sie durch gute Werke ihre Sünden abbüße. Was er ihr hier versprochen, hat er gehalten. Er brachte sie anderswo, vermutlich in einem beschlossenen Kloster, unter. Die Schwester bekehrte sich und hat durch ihren frommen Wandel ihn für den Kummer, den sie ihm bereitet hatte, entschädigt.

Man mag dem Mann im übrigen hohe Anerkennung zollen, man wird sich nicht entbrechen können zu zweifeln, ob wirklich die Art und Weise, wie Seuse die Schwester behandelt, die eines Christen und zwar eines gewiegten Seelsorgers ist. Ist es denn wirklich die Tugend der Gelassenheit, die aus seinem Gebaren spricht? Ist es denn auch hier, wo seine persönliche Ehre angefaßt ist, das heilige Suchen dessen, was des anderen ist, was sich in seinen Worten kundgibt? Wir sind erstaunt, wie wenig er sich um die innere Not und um das Leiden der Schwester kümmert, wie wenig er ihr entgegenzukommen weiß. Daß *seine* Ehre zerstört sei, daß *er* unsägliches Leid empfinde, das steht im Vordergrund. Freilich ist es um so mehr anzuerkennen, daß er, obgleich es ihm so schwer wird, nicht von ihr läßt, daß er zu ihr in „die Lache steigt". Aber der Gesamteindruck, den auch diese Geschichte auf uns macht, ist der, daß Seuse das Ideal des katholischen Christen nicht erreicht hat und daß er dem Ideal des Protestanten nicht näher gekommen ist als seine Zeitgenossen. Alle Schmerzen regen ihn doppelt auf, alle Kränkungen drücken ihn doppelt, denn er ist eben ein kranker Mann mit halber Widerstandskraft. Nicht frei von der Welt, sondern abhängig von ihr ist er durch seine asketischen Übungen geworden.

Im Verlauf unserer Erzählung ist es uns schon entgegengetreten, daß bei aller Anerkennung und Freundlichkeit, die Seuse im Kreise der Freunde fand, es ihm an Anfeindungen von seiten der Weltleute nicht gefehlt hat. Auch im Orden und im Kloster

war seine Stellung zuzeiten eine sehr schwierige. Wir hörten schon, daß er das Amt eines Lektors innegehabt hat. Er ist in den Jahren 1335 und 1336 auch Prior seines Klosters gewesen. Wir wissen nicht, wie er dieses Amt verwaltet hat, ob er das praktische Geschick dazu gehabt hat, ob es ihm gelungen ist, seinem Ideal des Klosterlebens im eigenen Kloster Geltung zu verschaffen.

Uns ist nur bekannt, daß er zu dieser Zeit angeklagt worden ist wegen Häresie. Vermutlich im Jahre 1335 stand er als Angeklagter vor dem Provinzialkapitel von Herzogenbusch. Alles mögliche soll ihm vorgeworfen sein, vielleicht Fehler in der Führung des Priorats, vielleicht seine Wirksamkeit unter Frauen, seine ganze eigenartige Weise. Nur ein Gegenstand der Anklage wird ausdrücklich erwähnt: „er mache Bücher, in denen stünde falsche Lehre, mit der alles Land verunreinigt würde mit ketzerischem Unflat“. Er wird wegen dieser Dinge hart angefahren und bedroht. Vor nicht langer Zeit waren aller Gemüter durch den Prozeß gegen Eckhart erregt gewesen. Es scheint, daß schon früh jene „Sturmgeister der Aufklärung“, die Begarden sich auf Eckhart berufen haben. In unruhigem Vorwärtsdrängen — sie sind bald hier, bald dort — verbreiteten sie in jenen Tagen ihre pantheistische Lehre und ihre materialistische Moral. Vom Weltgeist sich treiben lassen, das ist Religion und Sittlichkeit. Da bedarf es keiner Offenbarung, keiner Erlösung, keiner vermittelnden Priestertätigkeit. Die Offenbarung des Weltgeistes im Menschengeiste tritt dafür ein. Was der Geistmensch tut ist gut. — Und in solch einer Zeit hat Seuse Sätze Eckharts, wenn auch nicht verkündigt, so doch nicht verleugnet. Und er wird mündlich, noch mehr als er schriftlich getan hatte, den hohen Meister zu erheben sich nicht gescheut haben. So wird es begreiflich, daß man — vielleicht in anderem Anlaß auf ihn aufmerksam gemacht — seine Schriften, insbesondere sein „Buch der Wahrheit“ der Ketzerei bezichtigte.

Auf der Heimkehr vom Kapitel ward Seuse schwer krank. Im nächsten Jahre 1336 wurde ein Generalkapitel zu Brügge abgehalten. Auf demselben ist der Prior von Konstanz abgesetzt worden. Es ist klar, aus welchen Gründen das geschah.

Es war eine ernste Zeit. Es war, als zöge durch Deutschland die Ahnung von einem Neuen, nur daß niemand wußte, wo es an-

heben würde. Von der Bewegung, die durch die Gemüter ging, schien sich etwas auch der Natur mitgeteilt zu haben. Heuschrecken zerstörten die Ernten, Überschwemmungen richteten furchtbare Verheerungen an, eine Hungersnot zog durch das Land, besonders Oberdeutschland schwer treffend. Es war die Zeit des Kampfes zwischen Ludwig dem Bayern und der Kurie. Die öffentliche Meinung hatte sich in Deutschland für den Kaiser erklärt. Man merkte, daß die Zeiten andere geworden waren, daß die päpstliche Macht und Autorität nicht mehr alle weltlichen Interessen beherrschen, die nationalen Gefühle in Bande schlagen konnte, wie in den Tagen eines Gregor und eines Innocenz. Von der Bewegung, die durch alle Gemüter ging, zitterte etwas auch in der stillsten Klosterzelle nach. War doch der General des Franziskanerordens, Michael von Cesena, Parteigänger des Kaisers, hatte doch ein anderer Minorit Wilhelm von Occam ein neues unerhörtes Programm entworfen: die Trennung des Staates von der Kirche, die Selbständigkeit der beiden Gewalten, jeder auf ihrem Gebiet. Andrerseits hatte der Dominikanerorden sich für den Papst gegen den Kaiser erklärt. Vom Papst war das Interdikt über Deutschland verhängt worden. Der Kaiser befahl dagegen bei Verlust aller Privilegien und Güter den Gottesdienst, wo er eingestellt war, wieder aufzunehmen.

Auch in den Kreisen der Gottesfreunde ist die Frage, ob für oder gegen Ludwig, eifrig besprochen worden. So stark ist die nationale Strömung, daß selbst unter diesen Frömmsten sich Anhänger des Kaisers finden. Zu ihnen hat Seuse nicht gehört. Mit Entschiedenheit spricht er sich als Gegner Ludwigs aus. Er sieht in einer Vision den rechtmäßigen Fürsten der Stadt — das ist Friedrich der Schöne — von einem Widder mit eiserner Krone angegriffen. Das ist natürlich Ludwig der Bayer. Dem Widder haben sich 70 Füchse angeschlossen und viele in der Stadt halten es aus Furcht mit ihm. Nur wenige haben den Mut, dem rechtmäßigen Herrn treu zu bleiben. Sie werden aber gestärkt durch den Führer der Söhne Gottes, den obersten Regenten der Stadt, das ist der Papst. Aber dem Widder gelingt es durch List den rechtmäßigen Fürsten für sich zu gewinnen. So kommt er zur Herrschaft. Nichtsdestoweniger dauert der Widerstand der Treuen

gegen ihn fort. Ihr Gebet richtet sich gegen ihn, als er zum entscheidenden Stoß ausholen, d. h. nach Rom ziehen will. Er fällt und eines seiner Hörner zerbricht ihm. Seine Gewalt nimmt von der Zeit an ab. Sehr deutlich ist in dieser Allegorie Seuses innere Stellung in dem politischen Kampf der Zeit, der gerade alle Gemüter bewegte, ausgedrückt.

Auch in Konstanz trat an die Dominikaner die Nötigung sich zu entscheiden heran. Der Rat gibt ihnen bis Epiphanias 1339 Bedenkzeit. Als sie erklärten, bei der Einhaltung des Interdiktes beharren zu wollen, müssen sie die Stadt verlassen. Nur vier fügten sich dem Gebot die Messe zu lesen.

Seuse war schon etwas früher fortgezogen.

Die vertriebenen Dominikaner wandten sich nach Diessenhofen. Hier werden wir auch Seuse während der Jahre 1339 bis 1346 — so lange währte das Exil — zu suchen haben.

In diese Zeit fällt die große Hungersnot, welche 1343 und 1344 auf Schwaben lastete. Der Konvent geriet in arge Schulden, und so bitter drückte die Not, daß es weder Brot noch Wein gab. In dieser Zeit wurde Seuse von seinem Konvent zum Prior gewählt. Es mag in der Not ein unbestimmtes Gefühl innerer Beugung unter dieses edle Herz eingetreten sein, kurz das Auffallende geschah, daß der einmal Abgesetzte wiederum Prior wurde, sehr gegen seine Neigung. Denn er fürchtete, daß ihm das Priorat auch dieses Mal nur Leiden eintragen würde.

Was der neue Prior in der Not tun würde, mögen sich die Brüder gefragt haben. Da ruft das Glöcklein zur Versammlung des Konvents in den Kapitelsaal. Den heiligen Dominikus sollen sie anrufen, so gebietet der Prior, „denn der hätte seinen Brüdern gelobt, wenn sie ihn anrufen in Nöten, so wolle er ihnen zu Hilfe kommen". Da wird manche Spottrede laut, es flüstert wohl der eine dem anderen zu, ob nun Gott den Himmel auftun und ihnen Essen und Trinken senden werde? Und der andere meint unmutig, nicht nur der Prior sei ein Narr, sie selber seien rechte Narren, daß sie in solcher Zeit einen so unpraktischen Menschen, der „unkundig sei für zeitliche Dinge und nur aufwärts zum Himmel gaffe", gewählt hätten.

Des Morgens ließ er denn auch „eine Messe singen vom

heiligen Dominikus, auf daß er sie versorge". Ob und wie er aber nun helfen wird? So mag sich Seuse, als er allein im Chor stand, gefragt haben. Da naht der Pförtner und ruft ihn hinaus. Dort steht ein reicher Chorherr. Er hätte sich in der Nacht innerlich angetrieben gefühlt in der Not zu helfen, wisse er doch, daß der Prior in weltlichen Dingen unerfahren sei. Dabei überreicht er ihm eine erstmalige Gabe. Seuse konnte Korn und Wein einkaufen lassen; ja so wunderbar hat seine Zuversicht sich bewährt, daß die Mönche weiter keine Not litten, und daß er sogar die Schulden des Konvents bezahlen konnte.

Aber nicht immer gelang es ihm so gut in seinem Amt. Frei von Unannehmlichkeiten, die bei seiner ängstlichen Weise natürlich doppelt schwer auf ihm lasteten, ist auch diese Prioratszeit nicht geblieben.

Derselbe reiche Chorherr starb. Vor dem Tode übergab er Seuse eine größere Summe, mit der Bitte das Geld an arme, durch strenge Askese erwerbsunfähig gewordene Gottesfreunde zu verteilen. Das tat Seuse nach bestem Wissen und Gewissen und gab seinen Oberen auch genauen Bericht über die Verwendung des Geldes. Aber ein ungeratener Sohn des Chorherrn, der jenes Geld gern selbst gehabt hätte, schwor ihm den Tod zu. Seuse jammert und klagt in gewohnter Weise und zwar wurde seine Ängstlichkeit erheblich gesteigert, als er von einem Mord, der an einem Priester in der Nachbarschaft aus ähnlichem Anlaß verübt worden war, Kunde bekam. Ruhig wurde er erst, als jener Sohn des reichen Wohltäters starb. Eine weitere Anfechtung erwuchs ihm aber daraus, daß er von einer Gemeinde, die ohnehin reichlich im Testament des Chorherrn bedacht worden war, verleumdet und förmlich angeklagt wurde, weil er ihnen nicht auch dieses Geld zugewandt hatte. Immer wieder, durch manches Jahr, wurde dieser leidige Handel vor weltlichen wie geistlichen Gerichten aufgerührt. Seuse litt bei seiner Zartheit und Ängstlichkeit darunter unendlich.

So ist der Horizont dieses Lebens fast ununterbrochen dunkel von den düsteren Wolken des Leidens, und die Sonne der Freudigkeit wird verdeckt von den Nebeln klagender Furcht, die aus des Herzens Boden emporsteigen. Aber nicht ohne Trost blieb er in all diesem Leid seines Lebens. War groß die Verzagtheit, so

war nicht minder groß das Entzücken in anderen Stunden. Einmal erfuhr er manches Trostreiche von seiten seiner vielen Anhänger und Verehrerinnen. Zum anderen aber begleiteten sein ganzes Leben jene Zustände wunderbarer Verzückung und seligen Schauens. Sie bilden seinen eigentlichen Trost, sie sind die süßen Ruhezeiten seines Lebens.

Plötzlich überkommt es ihn, etwa wenn er sich hingesetzt hat zu einem „Rühlein". Der Gebrauch der Sinne vergeht ihm dann. Er ist wie im Himmel, ist in ein „übersinnliches Land" versetzt. Wie einem Trunkenen ist ihm dann wohl zumut. Sein Selbst hat er vergessen und ist seiner nicht mehr mächtig. Ein Geist wird er mit Gott, die Seele ist in Gott derart vergangen, daß alle menschlichen Begierden aus ihr weichen. Sie ruht aus in seligem Schauen des ewigen Lichtes.

Nicht bloß in der ekstatischen Vision erlebt Seuse, wie alle Mystiker, solche Seligkeit, sie wird ihm auch im bewußten Leben auf kürzere oder längere Zeit zuteil. Dann ist das Herz selig in Gott, leicht und frei, zu allem Guten geneigt. Ja, solche Zeiten zu erleben ist selige Wonne: „Ach, hebet auf eure Augen, luget, warum freuen sich im Sommer Berg und Tal, Laub und Gras? Warum lachen die schönen Haiden? Aus keinem anderen Grunde als wegen der Nähe der klaren Sonne. O meine Kinder, dem nun die wahre Sonne einleuchtet, dem sie inwohnt, von dem alles Gewölke und der finstere Nebel vertrieben und mit dem göttlichen Glanz durchglüht ist: wie mag der so wohl eine rechte sommerliche Wonne haben! Selig ist er, der es hat und ist es nicht zu allen Zeiten, daß er desselben doch bisweilen ein Empfinden hat!"

„Himmelhoch jauchzend" — „zum Tode betrübt" — diese beiden Stimmungen füllen, einander ablösend, das Leben des Gottesfreundes aus.

Wohl ist es eine selige Lust, „wenn der lichte Morgenstern aufbricht, mitten in der Seele". Dann wird es hell „so recht hochzeitlich im Gemüt", dann ist „die Seele mit Klarheit und Wahrheit und Süßigkeit durchgossen, sodaß sie aller Mühe vergißt, das Herz kann süßiglich betrachten, die Zunge wird beredt, der Leib kann alle Dinge mit Leichtigkeit angreifen, und wer nur

suchet, der findet dann hohen Rat für alles das, was er begehret". Aber Seuse muß, nachdem er diese Zustände geschildert hat, selbst in die Klage ausbrechen: „Ach Herr, wer gibt mir, daß es nur solange währte! Denn geschwind in einem Augenblick wird es entrückt und ich bin dann bloß und verlassen. Bisweilen gehe ich nach, als ob ich es nie gewonnen hätte, bis daß es nach herzlichem Jammer wiederkommt."

Man sieht, diese sonderlichen Gnadenerfahrungen bringen auf kurze Zeit eine Überanstrengung und Überreizung des Seelenlebens hervor. Deshalb haben sie nicht die Art der leuchtenden, allmählich erwärmenden Flamme, sie sind dem zuckenden Blitz, der wohl erleuchtet aber nicht leuchtet, der trotz greller Beleuchtung alles im Dunkeln läßt, zu vergleichen. Die Gnade übt nicht eine stille, das ganze Leben allmählich verklärende Wirkung aus, sie stellt nicht einen regelmäßigen Verkehr des Herzens mit Gott her. Sie befreit nicht den Menschen zu eigenem, persönlich freiem Handeln, sondern überkommt ihn wie eine übermächtige Naturgewalt. Der ganze Unterschied evangelischer und katholischer Ansicht von der Gnade macht sich hier geltend. Dort ist die Gnade ein neuer geistlicher Stoff, der in den Menschen eingeführt wird, uns ist sie der uns ergreifende und unterwerfende freundliche Gotteswille.

Hieraus wird es begreiflich, daß die Gnade so gewaltsam in den Menschen hineindringt. Bei einer derartigen krankhaften Überreizung des Innenlebens aber ist es dann nur natürlich, daß die Erschlaffung, die Mattigkeit und die Dürre des Herzens jenen erregten Zuständen auf dem Fuße folgen. So ergibt uns auch diese allgemeine Betrachtung, daß es auf dem Boden der mystischen Frömmigkeit nicht zu einem in sich geschlossenen Charakter kommen kann. Wir verstehen jene unmännliche Weise, jene Verzagtheit und Klagesucht unseres Seuse jetzt erst ganz. Nicht nur der müde, zerrüttete Leib drückt ihn nieder, auch die überanstrengte, unnatürlich überreizte Seele läßt es zu keiner christlich freudigen Stimmung kommen.

Wohl weiß nun auch Seuse, daß dem Menschen in seiner Schwäche von Gott bestimmte Mittel geworden sind, an welchen er sich emporrichten soll. Er nennt als solche Mittel den Namen Jesu, die Erinnerung an sein Beispiel, das Lob Gottes, vor allen Dingen aber das Abendmahl und die Bibel.

Mit dem Gebet auf den Lippen: „Herr ich bin deiner nicht würdig, so bin ich deiner notdürftig“ soll der Fromme dem Abendmahl nahen. Er soll von Herzen überlegen, was dort geboten wird, es gilt dann „wiederkäuen die Speise“ d. h. erwägen, was man vom Herrn empfangen. Da kommt Gott selbst in seiner „vollkommenen Klarheit“ mit Licht und Trost wiederum zum Menschen.

Zum anderen kommt aus dem Wort Trost in das Herz. Deshalb rät Seuse — und wir wissen, daß er selbst danach gehandelt hat — „ein bewährter Gottesfreund soll allezeit etwas guter Bilder oder Sprüche haben in der Seele Mund zu käuen, davon sein Herz entzündet werde zu Gott.“ Besonders aber ist „ein jegliches Wort der heiligen Schrift, das über mich geschrieben ist (spricht die ewige Weisheit), ein süßer Minnebrief, als ob ich ihn selber ihr (d. h. der Seele) geschrieben hätte. Soll ihr daran nicht genügen?“

Es werden diese Züge genügen, einen Eindruck zu gewinnen von Seuses Leben und Denken auf der Höhe seiner Wirksamkeit. Wir haben kennen gelernt den treuen Seelsorger mit dem tiefen Gemüt, mit der ergreifenden Rede. Wir haben uns gefreut der rastlosen Tätigkeit des Mannes, aber uns fiel auch auf die Schwäche im Leiden, der Mangel an männlichem Mut. Und indem wir uns diese Mängel zu erklären versuchen, sehen wir uns nicht nur gewiesen auf die asketische Vernichtigung seines körperlichen Daseins, sondern ebensosehr auf die Eigenart seiner Frömmigkeit, jenes unstete Hin- und Herschwanken zwischen jauchzender Lust und seufzender Klage. Es kann, so sagten wir, bei dieser Methode des Lebens nicht zu einer festen dauernden Gemeinschaft des Herzens mit Gott kommen.

Noch einer Prüfung, die Seuse ganz besonders bitter empfunden hat und die in diese Periode seines Lebens fällt, haben wir zu gedenken. Seuse war wieder in Konstanz. Unter den vielen, die sich ihn zum Seelsorger ersehen hatten, befand sich auch ein übelberüchtigtes Weib. Trotz ihrer befleckten Vergangenheit nahm sich Seuse ihrer an und ließ sich von ihr verschiedene Handreichungen tun. Als es aber ruchbar wurde, daß sie ihren vorigen schamlosen Wandel fortsetze, wies er sie von sich. Aus Rachsucht gab sie ihn nun für den Vater ihres Kindes aus und ließ es sich angelegen

sein, dieses Gerücht möglichst zu verbreiten. Die Welt ist sich in mancher Hinsicht zu allen Zeiten gleich gewesen. Man kann sich daher lebhaft die Wonne vorstellen, mit welcher sich die Klatschlust und die Verleumdungssucht dieser Geschichte bemächtigte: Seuse, der heilige Seuse, hat der Welt solches Ärgernis gegeben, hieß es. — Er selbst aber ergoß sich in ein Meer von Klagen.

Da erscheint eines Tages ein Weib bei ihm, die ihm, offenbar um Geld zu erpressen, vorstellt, sie würde das viel besprochene Kind aus der Welt schaffen. Entweder würde sie ihm mit einer Nadel in das Gehirn stechen oder sie würde ihm mit einem Messer die Kehle abschneiden. Seuse war empört, mit „wütender Stimme“ weist er sie ab mit ihrem gottlosen Anerbieten. Da schlägt sie ihm vor, das Kind früh morgens heimlich, wie die übrigen „weggeworfenen Findelkinder“ in die Kirche tragen zu lassen. Auch davon will er nichts wissen.

Er läßt sich aber das Kind bringen. Das lacht ihn freundlich an. Da seufzt er: „Sollte ich ein mich anlachendes hübsches Knäblein töten? Nein, nein.“ „O weh, spricht er weiter, du elendes, armes Kindlein, wie bist du so sehr ein armes Waislein, denn dein arger ungetreuer Vater hat dich verleugnet und deine Mutter wollte dich wegwerfen wie ein ungenehmes hingeworfenes Hündlein. Nun hat Gottes Zulassung dich mir gegeben, daß ich soll und muß dein Vater sein und das will ich gern tun. Ich will dich haben von Gott und von niemand anderem. Ach, mein Herzenskind, du sitzest auf meinem traurigen Schoß und siehest mich gütlich an und kannst doch nicht sprechen. Ach, so seh ich dich an mit verwundetem Herzen, mit weinenden Augen, und mit küssendem Munde begieß ich dein kindlich Antlitz mit dem Bach meiner heißen Tränen.“ Und nun rannen ihm wirklich die heißen Tränen über das Gesicht, das Kind aber weinte mit. Da drückte er es an sein Herz: „ach mein Herzenskind, sollte ich dich deshalb töten, weil du nicht mein Kind bist und weil ich dich sauer erwerben muß?“

Als das Weib, welches mit jenem grauenhaften Vorsatz gekommen war, ihn so reden hörte, weinte sie laut auf vor Rührung. Er aber segnete das Kind, gab es ihr und versprach die Kosten für den Unterhalt desselben zu tragen.

Es konnte die Verleumdung dieses freilich als ein Eingeständnis

seiner Schuld auslegen. Und so ist es auch wirklich geschehen. In immer weiteren Kreisen wurde die Angelegenheit besprochen. Selbst die Freunde, bei welchen er Trost suchte, glaubten an seine Schuld und wandten sich von ihm ab. Mit harten Worten kündet ihm der eine jede Gemeinschaft auf, denn er schäme sich seiner. Und auf Seuses Klage, ob es noch nicht genüge, daß er so tief in die Lache des Unglücks hinab geworfen, ob er noch auf ihn treten wolle, antwortet jener: „Es hat fürderhin um euch ein Ende. Man soll nicht allein eure Predigten, man soll auch eure Bücher, die ihr gemacht habt, verwerfen."

Immer weiter und weiter verbreitete sich auf diese Art die Verleumdung. Mit jener perfiden Weise frömmelnder Klage und erheuchelten Mitleides, die doch nur dürftige Hüllen boshafter Schadenfreude sind, bringen gerade die „gutscheinenden Menschen" die Sache eifrig herum: „dem leidenden Manne geschah da in gleicher Weise, wie wenn ein totes geschundenes Tierlein von den wilden Tieren gezerret ist und noch etwas Geruches daran ist blieben; alsdann fallen zuletzt die hungrigen Bremsen darauf mit ihrer Gesellschaft und entblößen das zernagte Gebein zumal und führen das Ausgesogene mit sich in die Luft. Also ward er jämmerlich getragen in fernes Land von derlei gutscheinenden Menschen und sie taten das mit schöner Rede und mit bedeckten Klageworten in Erzeigung von Freundschaft, darin keine Treue war."

Wer kann es nicht dem armen müden Dulder, dessen guter Name nun selbst von den Gesinnungsgenossen verlästert wurde, nachfühlen, daß er es für geringer ansieht, von Juden und Heiden so geschmäht zu werden, wie es Christus geschehen, als von Mitchristen? Und wenn er sich, getreu dem mystischen Grundgedanken, daß der Gottesfreunde ganzes Leben Nachfolge Jesu sein müsse, vorhält, daß auch Christus ein Judas nicht gefehlt habe, so zuckt ihm der Gedanke durch das Herz: „Herr, hätte ein leidender Gottesfreund nur einen Judas, so wäre es leidlich. So sind aber zu diesen Zeiten alle Winkel voll Judas und wenn einer abgeht, so kommen vier oder fünf andere hervor!"

Eine wahrhaft fürchterliche Angst bemächtigte sich Seuses, als er hörte, der Ordensgeneral und der deutsche Provinzial der Dominikaner würden nach Konstanz kommen. Er selbst weilte

nicht mehr in Konstanz. Wie würde aber jenen seine Geschichte dort verborgen bleiben können, welche Schanden, welche Strafen harren seiner? Er weiß sich nicht zu lassen vor Angst. Bald setzt er sich nieder, bald springt er auf und läuft unruhig hin und her. Es taucht dabei auch in ihm selbst der Gedanke auf, ob das die rechte christliche Gelassenheit sei, die er doch stets verkündige. Aber er findet sie nur langsam und das „dein Wille geschehe“, in dem diese Unruhe ausklingt, zeugt mehr von müder Resignation als von mutiger Hoffnung.

Die Sache ist wirklich von der Ordensobrigkeit untersucht und Seuse von allem Verdacht freigesprochen worden.

So war seine Ehre wiederhergestellt. Dazu kam, daß jenes Weib, welches die Verleumdung gegen ihn ausgesprengt hatte, bald darauf eines unvorbereiteten Todes starb. Ebenso ereilte der Tod einige andere Personen, welche Seuse sonderlich weh getan hatten, „deren einige starben ohne Besinnung, etliche aber vergingen ohne Beichte und ohne Gottes Fronleichnam“. Aber nach ihrem Tode seien ihm einige von seinen Gegnern erschienen, unter andern auch der untreue Freund, der ihn so bitter gekränkt hatte, und hätten ihn um Vergebung gebeten.

War der offizielle Spruch zu Seuses Gunsten ausgefallen, so begreift man, daß sich das Urteil des Publikums über ihn allmählich zum Bessern änderte. Man glaubte Gottesgerichte zu erblicken in jenen plötzlichen Todesfällen seiner Gegner und diese Auffassung ist Seuse selbst nicht fremd gewesen.

Aber trotz solcher Gedanken hatte Seuse innerlich mit allen seinen Gegnern Frieden zu schließen versucht. Es ist rührend, wie wenigstens in den Gebilden seines Herzens, in den Visionen, er mit denen Versöhnung zu feiern sich gedrungen fühlt, welche unausgesöhnt mit ihm dahingegangen waren.

So hatten sich die drohenden Wetterwolken dieses schweren Leidens zerteilt. Wahrscheinlich hat Seuse während des weiteren Verlaufes dieser Vorgänge sich nicht mehr in Konstanz befunden. Er wird, um dem Gerede schneller ein Ende zu machen, eine Versetzung in ein anderes Kloster erwirkt haben. Die Hypothese, daß das erzählte Ereignis der Grund war für Seuses Versetzung nach Ulm, ist also nicht unwahrscheinlich.

Aus dieser letzten Ulmer Periode seines Lebens ist uns nichts Genaueres bekannt. Sein dortiges Leben ist wohl dem in den letzten Jahren in Konstanz geführten gleich gewesen. Wir haben ihn auch jetzt literarisch beschäftigt zu denken. Sein „Leben", das Elsbeth Stagel nach seinen Erzählungen zusammengestellt hatte und das von ihm durchgearbeitet worden war, hat er hier endgültig redigiert. Als er dasselbe dem Provinzial des Ordens zur Durchsicht senden wollte, starb letzterer; das geschah im Jahr 1362. Um diese Zeit hat Seuse die vier Hauptwerke seines Lebens zu dem sog. „Exemplar" oder Musterbuch verbunden. Es sind „das Leben", „das Büchlein der Weisheit", eines der gelesensten und schönsten Andachtsbücher des Mittelalters, das in der Form der Wechselrede zwischen dem „Diener" d. h. Seuse und der „ewigen Weisheit", das ist Christus, eine Anweisung zur mystischen Frömmigkeit enthält. Ferner das „Büchlein der Wahrheit", in welchem, wie erwähnt, eine Auseinandersetzung der mystischen Gedanken mit der falschen Mystik der häretischen Begarden geboten wird. Endlich das „Briefbüchlein", welches eine einheitliche Redaktion von verschiedenen, von der Stagel gesammelten Briefen Seuses enthält.

Es mag einsam geworden sein um den alternden Mann, der nun in der Mitte der sechziger Jahre seines Lebens stand. Die Herzensfreundin, mit welcher er durch lange Jahre alles geteilt hatte, was ihm das Leben an Freud und Leid darbot, war gestorben. Kurz vor dem Tode hat er sie besucht. Von Jesu Namen hat die Leidende damals zu ihm gesprochen. Er soll auf diesen Namen, — bat sie — der so tief in seinem Herzen wohnte und den er sich auf sein Herz eingegraben, seine Hand legen und soll mit dieser Hand ein Kreuz machen über diejenigen, welche wie er diesen Namen ehren wollen mit seinem (oben angeführten) Morgensegen. Und er tat, wie sie gebeten. Er legte die Hand auf die bloße Brust und erhob sie dann, im Herzen alle die segnend, welche jenes Gebet sprechen würden.

Im Jahre 1360 ist, nach einer Nachricht wenigstens, die Stagel gestorben. Nicht lange darauf ist ihr treuer Freund abberufen worden aus dem Lande der Leiden. Er starb am 25. Januar 1366 zu Ulm. Er ist alt geworden trotz der maßlosen Martern, die ihm das Leben geboten hatte.

Die Leiche soll zu Ulm im Dominikanerkloster bestattet worden sein. Nach drittehalb Jahrhunderten wurde sie von Arbeitern, die dort beschäftigt waren, gefunden. In den gewöhnlichen Ordenskleidern lag der Leichnam da. Während die Arbeiter ihren Fund dem Bürgermeister anzeigten, schnitt jemand aus „altem katholischen Eifer" von seinem schwarzen Mantel wie vom weißen Skapulier ein Stück ab. Ein Stücklein davon zu besitzen erfreute höchlich einen Späteren.

Die römische Kirche hat ihren treuen Sohn nachträglich hoch geehrt. Am 16. April 1831 wurde er von Gregor XVI. in die Zahl der Seligen aufgenommen.

Das Leben Seuses ist ein Versuch, die Nachfolge Christi, wie sie im Mittelalter verstanden wurde, mit allen Mitteln und in voller Hingabe zu verwirklichen. Und der bleibende Eindruck, den dies Leben hinterläßt, ist der, daß ein reich begabter, glücklich veranlagter Mensch durch unmögliche Ideale und falsche Wege an seiner Seele geschädigt und in seinem Innersten geknickt worden ist. Dadurch wird aber das Leben des Predigermönches zu einer Kritik seines Ideals der Nachfolge Christi. Im christlichen Leben ist allerdings kein Glaube und keine Liebe denkbar, ohne daß der Mensch in dem Erleben der Liebesmacht Gottes einen Bruch erlebt mit seinen natürlichen Zielen und Trieben. Aber dies innerste Erlebnis macht uns nicht schwach und krank, unfähig und unlustig, sondern, indem wir dadurch Gottes sündenvergebende Gnade erfahren und seine Organe werden, werden wir geheilt und auf die Höhe unseres Daseins geführt. Wir haben im Glauben und in der Liebe Trost und Kraft, den Frieden und die Tat. Wir sind, indem wir Gottes geworden sind, erst wir selbst geworden; der in uns wirkende Gotteswille hat unsere Kräfte erst zum höchsten anzuspannen vermocht. Dies Erleben der Religion macht den Menschen gesund, die Nachfolge Christi im Sinn Seuses macht krank. Es sind zwei verschiedene Anschauungen von der Nachfolge Christi, auf die wir geführt worden sind. In dem ersten Aufsatz dieses Bandes sind sie eingehend besprochen worden. —

Luthers Stellung

zu den sittlichen und sozialen Nöten seiner Zeit und ihre vorbildliche Bedeutung für die evangelische Kirche.[1])

Zweimal in der Geschichte der Menschheit ist es geschehen, daß der stärkste Mensch seines Zeitalters zugleich der frömmste und echteste Christ war. Der Apostel Paulus war der eine, Luther war der andere. Es ist verständlich, daß die verschiedenen Zeitalter der Kirchengeschichte für ihre wechselnden Fragen und Bedürfnisse Antwort bei diesen beiden Männern suchen. Die Kirche stand in den letzten Dezennien im Zeichen der Inneren Mission und der sozialen Frage. Nicht Neubegierde oder Vielgeschäftigkeit hat ihr diese Fragen und mit ihnen schwere Sorgen aufgedrängt, sondern die Not und der Bedarf des Lebens.

Mehr als einmal wurde in dieser Lage die Frage aufgeworfen: wie hat denn einst in ähnlicher Lage in einem Zeitalter wirtschaftlichen Überganges Martin Luther das Steuer gerichtet? Uhlhorn handelte in seiner großen „Geschichte der kirchlichen Liebestätigkeit" trefflich von Luthers Verdiensten auf diesem Gebiet, Braasch ging „Martin Luthers Stellung zum Sozialismus" nach (Braunschweig 1897), ich selbst versuchte im zweiten Bande meiner Dogmengeschichte den Zusammenhang festzustellen, in dem Luthers sozialethische Anschauungen mit seinen religiösen Grundgedanken

[1]) Vortrag, gehalten am 24. September 1901 auf dem 31. Kongreß für Innere Mission in Eisenach.

stehen. Am kongenialsten vielleicht war Lezius' glänzendes Referat auf dem 9. evangelisch-sozialen Kongreß über „Luthers Stellung zu den sozialen Fragen seiner Zeit" (in den „Verhandlungen" usw. Göttingen 1898).

Trotz dieser und anderer Darstellungen wird es sich doch wieder lohnen, in dieser Stunde und an diesem Orte, wo die Steine schreien vom Gedächtnis dieses Größten unseres Volkes, der Frage nachzudenken, wie Luther sich zu den sittlichen und sozialen Notständen seiner Zeit stellte. Wir können diese Frage gar nicht erwägen, ohne daß in uns Probleme und Ideen, die uns alle beschäftigen, mitklingen.

Fast in jedem großen Wandlungsprozeß der Geschichte lassen sich Momente wahrnehmen, da von dem Alten wie dem Neuen nur das Schlechte zu bleiben und sich miteinander zu vereinigen scheint. Es fehlte auch in der Geschichte der Reformationszeit nicht an solchen Momenten. Die Roheit des mittelalterlichen Menschen blieb, aber die Zucht und Sitte des Mittelalters ward aufgelöst. Das Evangelium schien die Lüste aller und die Herzen nur weniger befreit zu haben.

Sollte eine schnell durchgeführte und doch umfassende und pünktliche Besserung der Sitten über den Wert der Reformation entscheiden, so wurde Luthers Recht zweifelhaft. Dies war es, was vieler Gedanken von ihm abwandte. Es sei nur an Erasmus oder an jene Schwärmer, die mehr verachtet und mehr gepriesen als gekannt werden, erinnert. Aber eine weltgeschichtliche Erscheinung darf nicht an ihren mehr oder minder zufälligen nächsten Wirkungen bemessen werden. Die Kräfte, die sie entbindet, und die Richtung, in welche sie dieselben stellt, entscheiden über ihren Wert. Daß Luther neue Prinzipien gefunden und neuen Tendenzen die Bahn eröffnet hat, das ist es, worauf es ankommt. Die Maßstäbe, mit denen die Kärrner der Geschichte zu messen sind, sind andere als die, welche für die Könige gebraucht werden.

Die Geschichte des Mittelalters läuft in eine ungeheure Krisis aus. Fast auf alle Lebensgebiete erstreckt sie sich. Die Sittlichkeit und das soziale Leben wurden nicht minder als die Religion in ihren Strudel gezogen. Es war im ganzen auf allen Gebieten die gleiche Situation. Die Kirche hatte ihre Satzungen aufgestellt und

dem Gehorsam zeitliches und ewiges Wohl verheißen. Je spezialisierter ein Gesetz ist, desto kräftiger wird es zunächst wirken, aber desto schneller erschöpfen sich auch diese Wirkungen. Den Glaubensgesetzen des Dogmas und den sakramentalen Institutionen traten die Skepsis und der Empirismus mit ihrer Kritik und mit ihrer Gleichgültigkeit entgegen. Und siehe da, die übernatürliche Kraft, die ihnen einwohnen sollte, versagte, sie bekehrten nicht und belebten nicht. — Das natürliche Leben mit seinen Ordnungen und Bedürfnissen war man für nichts zu achten gelehrt worden. Inzwischen hatte man den Reichtum und den Glanz der Welt erkannt und das Ich hatte sich gefunden. Wert und Recht des natürlichen Daseins ward so von außen wie von innen dem Zeitalter aufgedrängt. Die verachtete Welt und Natur nahmen ihre Rache.

Nicht zum geringsten geschah dies auf dem Boden der wirtschaftlichen und sozialen Dinge. Aus größter Einfachheit und Bedürfnislosigkeit hatte sich das deutsche Volk im Lauf der mittelalterlichen Entwicklung zu hoher Kultur und zu kräftigem Wohlstand emporgearbeitet. Der Boden war urbar gemacht worden, Bergwerke waren angelegt, das Kunstgewerbe blühte, weite Handelsbeziehungen wurden gepflegt. So schien Deutschland die Höhe des wirtschaftlichen Lebens erreicht zu haben. — Aber gerade in dem Zeitalter, von dem wir handeln, zeigten sich immer deutlicher die Vorboten des Zerfalls. Ausbeutung, Gewinnsucht, unlautere Spekulation, sozialer Druck auf der einen Seite, die Verengung des Marktes — die englische Handelspolitik wird selbständiger, die Absatzgebiete der Hansa werden verschlossen — auf der anderen Seite. Dazu kam die neue Zeit und mit ihr eine neue Situation. Man stand bei dem Übergang der mittelalterlichen Stadtwirtschaft zu der modernen Volkswirtschaft. Die Stadt und ihr Hinterland bildeten die wirtschaftliche Einheit des Mittelalters. Indem diese Einheit sich lockerte, das Zunftwesen verknöcherte und zerfiel, die staatliche Konzentration wuchs und der Import ausländischer Waren immer mehr in Blüte kam, ward eine neue wirtschaftliche Situation geschaffen. Das Geld tritt als wirtschaftliche Macht in den Vordergrund, die großen Handelsherren erwerben ungeheure Reichtümer, der Luxus steigert sich, die Bedürfnisse wachsen. Alle empfinden sie und alle trachten danach, sie zu befriedigen. Dem Reichtum

und Luxus der einen tritt die Armut der anderen an die Seite. Der unzünftige Bürgerstand, der niedere Adel und der Bauer kommen unter ihren Druck. Die Mißwirtschaft untergräbt vielfach auch die wirtschaftliche Lage der Klöster.

Diesen Zuständen stand die Kirche machtlos gegenüber. Man pries die „heilige Armut" als Ideal, aber die Menschen wollten reich werden. Man verbot den Zins, aber die Verhältnisse erforderten ihn, und schließlich mußten sich auch die Theologie und Kirche ihnen fügen. Man rühmte die Almosenwohltätigkeit, aber sie erhielt den Bettel aufrecht, ja sie ließ ihn zur Landplage werden — er wurde immer heiliger und immer unheiliger —, und sie half doch der Not nicht ab. Die ganze soziale Ethik der Kirche war unter anderen Verhältnissen entstanden und auf andere Bedürfnisse gerichtet. Jetzt versagte sie einer neuen Lage und veränderten Tendenzen gegenüber. Und das um so mehr, als das Wort „unter dem Krummstab ist gut wohnen" nur auf das frühere Mittelalter paßt. Jetzt war gerade in kirchlichen Bezirken die Klage über den Druck besonders schwer.

Es war immer dasselbe. Die Kirche entsprach nicht den Bedürfnissen der Zeit. So wurde das Bewußtsein, daß alle Lehren einander widersprechen, fraglich und unhaltbar seien, verstärkt.

Es fehlte nie an solchen, die das erkannten und laut oder überlaut aussprachen. Aber wenn sie es mit einem Neuen versuchten, dann vollzog sich jener Zirkeltanz, der so oft vor den großen Wendepunkten der Geschichte ausgeführt wird. Man befehdet das Alte und kommt aus seinem Schatten nicht heraus. Das tritt uns entgegen in der Bigotterie und der religiösen und asketischen Unruhe der Zeit. Man schleift mit den Machtsprüchen der Negation Türme und Mauern, aber da man kein neues Fundament hat, so bleibt es schließlich doch bei dem alten Hause.

Es schien gerade auf dem sozialen Gebiet anders und besser zu stehen. Weite Kreise hatten ihr Augenmerk auf die soziale Frage gerichtet. Lauter und dringlicher wurden die Klagen, immer ernster und drohender die Besserungsvorschläge. Es ist eine zusammenhängende geistige Bewegung, die von dem Hussitismus zu den Bauernkriegen führt. Verschiedene Gedankenketten verschlingen sich in ihr zur Einheit. Der antike Gedanke, daß das

Natur- oder Vernunftrecht den Kommunismus lehre, war vom kanonischen Recht akzeptiert worden. Dazu kam durch Wiclif und die Hussiten der Gedanke, daß die irdischen Güter eigentlich den Prädestinierten oder den Frommen gehören, daß also das Eigentum der Gottlosen Diebstahl ist. Hiermit verband sich die Idee der „evangelischen Freiheit". Christus hat alle befreit, dadurch haben sie einerlei Freiheit und Recht. Im Namen der Religion, der Vernunft und des Evangeliums fordert man nun Aufhebung der Leibeigenschaft und der Zünfte, den gemeinsamen Besitz von Wald, Wasser und Weide und andere rechtliche oder soziale Reformen. Die weltlichen Ordnungen und Gesetze sollen aufgehoben werden, Gottes Recht — Vernunft und Evangelium lehren dasselbe — allein soll herrschen. Alle werden frei, der Reichtum hört auf, der Kommunismus tritt ein, das goldene Zeitalter ist erreicht. — Aber wie kommt es dazu? Die positive Ordnung der Dinge, Staat und Gesetz, stehen entgegen. Aber Staat und Gesetz selbst sind ein Produkt menschlicher Verabredung, der Kontrakt kann gekündigt und gelöst werden. Sind die Gewalthaber nicht willig dazu, so brauche man Gewalt. Die Gewalt ist hier ein religiöses Recht. Die Vernunft und die evangelische Freiheit treiben zur Revolution. Es ist eine heilige, fromme Revolution.

So dachten die Sozialreformer der Reformationszeit. Sie trugen in ihrem Herzen die Revolution, und ihren Anschlägen haftete das Utopische der Revolution an. Es waren todbringende und doch nicht lebenskräftige Gedanken. Sie sind seither in der Geschichte nicht ausgestorben.

Wie sollte und konnte die Kirche sie überwinden? Die Träger der Gedanken waren vielfach unkirchlich, aber waren ihre Gedanken unkirchlich? Man behauptete es, aber konnte man es beweisen? Die römische Kirche war ein Weltreich, das Evangelium sollte sein Gesetz sein. Naturrecht und Evangelium aber sollten — im Gegensatz zum positiven Recht des Staates — den Kommunismus, die Freiheit und Gleichheit aller lehren. Ist die Kirche ein Staat, so durfte man das irdisch, natürlich, sichtbar verstehen. Und weiter: Die Päpste als Inhaber des göttlichen oder natürlichen Rechtes nahmen die Vollmacht in Anspruch kraft jenes die Untertanen von dem Gehorsam gegen die Obrigkeit und das weltliche Gesetz zu dis-

pensieren. Die höhere Ordnung hebt die niedere auf, wenn sie sich ihr nicht unterwirft.

Die Reformer und Revolutionäre hielten dieselbe Linie ein. Sie zogen andere Konsequenzen, sie zerbrachen die kirchlichen Gesetze, und andere Stimmungen beherrschten sie. Aber dennoch, auf die Prinzipien gesehen, boten sie nichts Neues oder Reformatorisches. Sie arbeiteten mit dem Naturrecht, sie brauchten das Evangelium als irdisches Gesetz, sie unterwarfen die Staatsordnung dem evangelischen Gesetz. Das waren kirchliche Gedanken. Die Kirche mit ihren Theorien konnte ihrer daher nicht Herr werden. Sie konnte durch die Künste der Dialektik Konsequenzen beseitigen und Forderungen als unklug erweisen, sie konnte aber nicht ihr Unrecht erweisen.

Das war die Lage vor der Reformation. Die Skepsis und der Unglaube der Gebildeten, die allgemeine Sittenverderbnis, die sozialen Mißstände, die revolutionären Regungen wurden von vielen beklagt und bekämpft. Aber damit war nichts getan. Die alten Mittel versagten, und sie sollten und durften es doch allein tun. So kam es zu der Resignation und dem Leichtsinn auf sittlichem Gebiet, zu der Steigerung des Positivismus der kirchlichen Form und Formel auf dem kirchlichen Boden, zu kraftlosen Wünschen oder wohlfeilem Spott.

Man brauchte neue Gedanken und neue Kräfte, alles schrie nach ihnen. Man erwartete schon früh „Prophetie“ und „Einführung einer neuen Religion“, anders schien eine Besserung unerreichbar zu sein.

Da ist in die dumpfe Schwüle und in die bange Erwartung dieser Tage ein starker Mensch getreten. Es war der mächtigste und reichste seiner Zeit. Seine Kraft war sein Glaube, sein Reichtum war Jesus Christus der Herr. Sein Glaube war keine Formel, sondern ein Haben. Weil er im Glauben den lebendigen starken Gott hatte, darum fielen ihm in den Schoß alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis, der lebensgewaltige Mut und die todesmutige Kraft. Weil Gott im Glauben sein Herr war, darum wurde er in wunderbarer Liebeskraft der Herr seiner Zeit. So war Martin Luther, der Christ und der Prophet. In wundersamer Weise verbanden sich in diesem Geist kindliche Einfalt und

männliche Kraft. Seine Seele hing am Höchsten und sein Auge sah dessen Kraft im Kleinen und Geringen, im Alltäglichen und Gewöhnlichen. Das Ziel schwankte ihm nie, darum fügten sich die Mittel seiner Hand. Wer hat niedergerissen wie er und wer hat doch gebaut wie er? Wer hat tief empfunden und doch scharf gesehen wie er? Wer hat so sehr seinen Willen auf das Ganze gerichtet und doch auch das Einzelne ergriffen wie er? Sein Auge hing an den Sonnen und Sternen der Welt, an den höchsten Idealen, und es ward doch nicht geblendet, die Welt selbst mit den kleinen und kleinsten Zielen des Wirklichen zu schauen.

Indessen — wir haben weder die Aufgabe, den Geist Luthers zu charakterisieren, noch auch seine Religion darzustellen. Unser Thema weist uns in engere Schranken. Um Luthers Stellung zu den ethischen und sozialen Fragen seiner Zeit handelt es sich.

Da ist zunächst eins merkwürdig. Der große Idealist, der Reformator der Kirche kannte diese Probleme im einzelnen und er verstand sie. Die theologische Bildung, die der Jünger der Scholastik genossen hatte, hatte hier allerdings besser vorgearbeitet, als unser theologischer Studiengang es heute vielfach tut. Wer die Werke der großen Scholastiker genauer studiert hat, der weiß, wie eingehend und eindringend alle Probleme der damaligen Nationalökonomie von ihnen — es sei etwa an Alexander und Heinrich, an Albert und Thomas, an Richard und Duns, sowie bes. an Biel erinnert — behandelt werden. Die praktische Frömmigkeit des Mittelalters bewegt sich im Rahmen des Bußsakramentes — daher ist auch die Reformation in diesem Rahmen zu verstehen —, hier nun wurden zum Zweck der Beichtpraxis die sozialen und wirtschaftlichen Fragen dargestellt. Durch diese Studien ist Luther die Grundlage zu seinem Verständnis sozialethischer Probleme geworden.

In der Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation“ hat Luther eine umfassende Darstellung der Schäden und Sünden seiner Zeit gegeben und er ist nicht müde geworden, immer wieder hierauf zurückzukommen. Vor allem wirft er den „tollen vollen Deutschen“ den „Mißbrauch Fressens und Saufens“ vor, „welchem mit Predigen hinfort nimmer zu raten ist“ (Weim. Ausg. 6, 467). Nicht nur das Geld wird dadurch verschleudert, sondern auch Mord, Ehebruch

und andere Laster begleiten die Trunksucht. Unerbitterlich greift er die Frauenhäuser an. Von der mittelalterlichen Toleranz auf diesem Gebiet will er nichts wissen. Hat Israel ohne sie auskommen können, so muß das auch den Christen möglich sein. Mit der Entschuldigung, man müsse sich „ausbuben“, ist es nichts, man „bubt sich nur hinein“ (a. a. O. S. 468).

Scharf wendet sich Luther auch gegen den Luxus. Der Kleiderprunk bringe viele Reiche und Adelige an den Bettelstab. Wozu bedarf es dessen, da doch die Produkte des eigenen Landes reichlich allen vernünftigen Bedarf zu decken vermögen! (S. 465.) Dazu kommt der unnütze große und kostspielige Import von „Spezereien“ und Gewürz, durch den „das Geld aus deutschen Landen geführt wird“. „Es wächst uns ja von Gottes Gnaden mehr Essen und Trinken und so köstlich und gut als irgend einem anderen Land.“ Luther weiß sehr wohl, daß er sich gegen den Großhandel wendet, aber das drückt ihn nicht, da eben durch die Kaufmannschaft „nicht viel guter Sitten“ in das Land gebracht worden. Der ungeheure Gewinn, der etwa den Fuggern und anderen Handelsgesellschaften erwächst, muß bedenklich machen. Man soll ihnen „einen Zaum ins Maul legen“ (S. 466). „Das weiß ich wohl, daß viel göttlicher wäre Ackerwerk mehren und Kaufmannschaft mindern“ (S. 467). — Dann aber soll auch dem leichtsinnigen Kaufen, das der „Zinskauf“ — wir kommen noch genauer auf ihn zu sprechen — ermöglicht, gewehrt werden.

Schließlich aber muß Einhalt getan werden der schamlosen Aussaugung Deutschlands durch die Kirche. „Darum sieht man jetzt, daß Welschland fast wüst ist, Klöster verstöret, Bistümer verzehret, Prälaturen und aller Kirchen Zinse gen Rom zogen, Städte verfallen, Land und Leut verdorben, da kein Gottesdienst noch Predigt mehr geht. Warumb? Die Kardinäle müssen die Güter haben. Kein Türk hätt' Welschland so mögen verderben und Gottes Dienst niederlegen. Nu Welschland ausgesogen ist, kommen sie in deutsches Land, heben fein säuberlich an, aber sehen wir zu, deutsch Land soll bald dem welschen gleich werden“ (a. a. O. S. 416). Jährlich gehen mehr als 300000 Gulden aus Deutschland nach Rom „lauterlich vergebens und umsonst“, und wir verwundern uns noch, daß Fürsten, Adel, Städte, Stift, Land und Leut arm

werden, wir sollten uns verwundern, daß wir noch zu essen haben (S. 418). Durch die Bettelorden und sonstige geistliche Bettler wird jede Stadt jährlich etwa sechzigmal „geschätzt“ (S. 451). Der Apostel aber sagt: „wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“. Diese Bettler aber berauben die Städte nur des Geldes, mit dem wirklich nutzbare Armenpflege getrieben werden könnte. Daher wächst dann der Bettel in das Ungemessene.

Luther blickt mit großer Besorgnis auf die sittlichen und sozialen Zustände seines Volkes. Völlerei, Genußsucht, Leichtsinn, Unzucht fressen am Mark des Volkes. Der soziale Bankrott scheint Luther am Horizont aufzutauchen. Auf der einen Seite werden ungeheuere Vermögen leicht und mühelos erworben, auf der anderen Seite greift der Pauperismus immer weiter um sich. In allen Kreisen herrscht Unzufriedenheit und Unruhe. „Der Bauer ist wild, Bürger geize, Adel kratzt“ (Erl. Ausg. 26, 47). Die irdischen Güter erscheinen allgemein als die Hauptsache. Seit man erkannt hat, daß das Evangelium keine irdischen Güter bringt, wird es verachtet (Erl. 48, 375). Die Erziehung der Kinder und ihr Unterricht liegen darnieder. Arbeitleute und Gesinde sind „ungehorsam, untreu, ungezogen, vorteilisch“; „das ist eine Plage von Gott“ (Weim. 6, 263), während die Herren und Frauen der Mahnung bedürfen „nicht wütender Weis zu regieren“ „und um Frieds willen durch die Finger zu sehen“, wie es Gott ja auch mit ihnen selbst tut (a. a. O.).

Das sind ja einesteils Schäden, die von den Predigern aller Zeitalter beklagt worden sind; aber anderenteils hat Luther auch scharf und klar die besonderen Gefahren seiner Zeit herausgestellt. Es sind Genußsucht und Geiz, der um sich greifende Pauperismus und eine übertriebene Schätzung der irdischen Güter.

Woher stammen diese Schäden? Der Historiker antwortet darauf, sie erklären sich aus den „Verhältnissen“ einer Übergangszeit. Aber so richtig derartige Urteile als historische sein mögen, der Zeit selbst, von der sie gelten, geben sie nicht Trost und Kraft. Da kommt es nicht auf die Verhältnisse, sondern auf das Verhalten an. Nicht mit der kühlen Weisheit der Wissenschaft hat Luther die Dinge betrachtet, sondern mit dem starken Affekt der Liebe. Er mißt alles mit dem ethischen Maßstab. Er zweifelt nie daran,

daß die Sünde der Leute Verderben ist. Es bleibt aber nicht bei diesem allgemeinen Urteil, mit ihm wissen die Menschen sich bald abzufinden. Luther weiß zu spezialisieren und dadurch seine Anklage eindrucksvoll zu machen. Der Hierarchie hält er ihre weltversunkene Geldgier, dem Adel und Bürgertum seinen Geiz und seine Härte, den Bauern ihren brutalen Egoismus vor. Er wird dabei nie parteiisch, alle Stände sind schuld und alle werden gestraft.

Soll es so weitergehen, so sieht er das Verderben Deutschlands vor der Tür. Das Fressen und Saufen bezeugt die Nähe des jüngsten Tages, Handel und Luxus werden die Verarmung großer Klassen des Volkes besiegeln.

Hängt nun aber dies alles nicht an den Verhältnissen, sondern am Verhalten, so hat die Frage einen Sinn: was soll geschehen, um dem einherflutenden Verderben Einhalt zu tun? Die ethische Betrachtungsweise Luthers gibt ihm reformatorische Gesichtspunkte, sein Glaube schenkt diesen Kraft.

Der strenge Sittenrichter hat die Stimmung der Verzweiflung nicht gekannt, denn er war ein gläubiger Christ. Man darf vielleicht die religiöse Stimmung Luthers in dem wunderbaren Paradoxon des Paulus ausdrücken: „schaffet mit Furcht und Zittern eure Seligkeit, denn Gott ist es, der in euch beides wirket das Wollen und das Vollbringen." Gott ist der Herr, der alles leitet, die allmächtige Willensenergie, die das Weltall mit seinem Sein und Werden durchdringt und bewegt. In Jesu Christo wird Gottes Tat für uns zum Wort. In ihm wird uns das Wesen und Wirken Gottes offenbar, das ewige Allmachtwirken ist Liebe. Wer dies fühlt und empfindet, wer den lebendigen Gott innerlich hinnimmt, der glaubt. Und weil er Gottes Willen hinnimmt, wird Gottes Wille zu seinem Willen. Wer glaubt, der liebt. Im Glauben fühlen wir uns in der Gemeinschaft mit Gott als Herren der Welt, in der Liebe werden wir Knechte der Welt.

Gott wirkt, das ist der Inhalt des Glaubens. Daraus quillt das Vertrauen, daß unser Wirken nicht umsonst ist, und der mächtige Antrieb zu unserem Wirken. Das ist die Liebe.

Ist aber diese Welt ein Gewebe der Hand Gottes, dann sind die Ordnungen der Natur und der Geschichte von Gott gewollt und seine Werke. Ein ganz neuer Gedanke ergab sich von hier

aus, ein Gedanke von ungeheurer Tragweite. Das natürliche Leben des Menschen ist von Gott, ist an sich nicht Sünde, ist nicht auszutilgen durch die Gnade. So die geschlechtliche Sinnlichkeit: „Lieber Knabe, schäme du dichs nicht, daß du eines Mägdlein begehrest und das Mägdlein eines Knaben begehret; laß nur zur Ehe gelangen und nicht zur Büberei, so ists dir keine Schande, so wenig als Essen und Trinken eine Schande ist“ (Erl. Ausg. 1. Aufl. 10, 440). Oder der Trieb zum Besitz: „will er aber reich sein, so greif er mit der Hand an den Pflug und suchs ihm selbst aus der Erden“ (Weim. 6, 451). So erfährt auch der irdische bürgerliche Beruf eine neue Schätzung, er bietet die Sphäre und die Formen dar, in denen man Gott dienen soll und kann.

Und ebenso steht es mit dem Staat und der Obrigkeit. Nicht ein kündbarer Vertrag liegt hier vor, wie man im Mittelalter meinte, sondern Gottes Ordnung und Wille. Dies religiöse Urteil — es knüpft an Paulus an — hat Luther zum Schöpfer des neuen protestantischen Staatsbegriffes gemacht. Der Staat ist als geschichtlich geworden eine Ordnung Gottes wie die Kirche. Seine geschichtlichen positiven Gesetze gelten nach Gottes Willen und kein Naturrecht darf sie aufheben. Nichts lag der heroischen Seele Luthers ferner als Byzantinismus oder Servilismus jeder Sorte. Der „Wundermann“ hat mit einem Freimut, der uns nicht mehr schön zu sein scheint, die meisten Fürsten seiner Zeit als die „größten Narren oder die ärgsten Buben auf Erden“, unbegabt, unwissend und lasterhaft bezeichnet (Erl. 22, 89 f.). Aber an ihrem geschichtlichen Recht änderte dies Urteil nicht das mindeste. „Man muß ihm gehorsam sein allein umb Gottes willen, denn er ist an Gottes Statt.“

Das waren neue Gedanken. Von Gott ist die Natur des Menschen mit ihren Trieben und ihrem Streben, von Gott sind die Güter dieser Welt, von Gott ist der Staat mit seinem Recht und seinen Ordnungen. Damit ist der katholischen Weltflucht und Weltverachtung, der mittelalterlichen Askese und dem Möndhtum, dem Lobpreis der heiligen Armut, der hierarchischen Obergewalt der Kirche über den Staat der Boden entzogen. Mit neuen Augen lernten die Menschenkinder die eigene Seele und das Weltgetriebe ansehen; neue Aufgaben erhoben sich vor den Staaten und ihren

Leitern. Das Wort von dem Fürsten als dem obersten Diener des Staates wäre ohne Martin Luther nie gesprochen worden: Das Regieren besteht nicht im Tragen goldener Ketten oder im Essen von Rebhühnern. „Gott hat sie in solchen hohen Stand nicht gesetzt, daß sie allein ihre Pracht führen, ihre Wollust suchen und tun, was sie gelüstet, sondern mit allen Gaben, die sie haben, sollen sie ihren Untertanen dienen" (Erl. 2[1], 231).

Luther hat das Recht des Natürlichen erkannt und zu Ehren gebracht. Wir verstehen, wie dadurch die sozialen Dinge für ihn neue Bedeutung empfingen. Es muß „Oberstände und Niederstände" geben, es muß Verschiedenheit des Besitzes da sein. Das ist Gottes Ordnung, denn es ist geschichtlich. Aber auch der Trieb nach gesichertem Besitz, nach Nahrung und Kleidung, nach einem „ziemlichen" Auskommen ist dadurch geadelt als menschlich und menschenwürdig. Dem Bettel ist sein Urteil gesprochen.

Dazu kommt ein weiteres. Es ist der nationale Gesichtspunkt. Der Mann, der, wenn je ein Mensch, sein Vaterland im Himmel hatte, war ein glühender Patriot. Der Patriot in ihm lehnt sich mit heiligem Grimm auf gegen die Ausbeutung seines Vaterlandes durch Rom, gegen den Import, der das heimische Geld in die Fremde — nach England oder Portugal (Erl. 22[1], 201) — führt und die schönen Früchte der Heimat schändet, gegen die Verarmung seines Vaterlandes, gegen die ethische Verlotterung durch unheimliche Finanzkünste.

Wie aber die religiöse Auffassung Luthers ihn zu einer Betonung der ethischen Aufgaben des Staates führte, so ergab sich aus ihr auch eine neue Bestimmung der kirchlichen Aufgaben.

Die klassische Formel für den Kirchenbegriff, die Luther geschaffen, ist rein religiös gehalten. Auf diesem Standpunkt ist die Kirche nur die Gemeinde des Wortes und Sakramentes. Der Mensch kommt wesentlich nach seiten seiner Rezeptivität in Betracht. In diesem Sinn war es „genug" an Wort und Sakrament. Indem aber Luther für die Aktivität des Menschen und ihre Aufgaben ein kräftiges Verständnis besaß, hat er auch die ethischen Aufgaben der Kirche geltend gemacht. Zu einer Formel ist es hier nicht gekommen. Äußere Verhältnisse bewirkten, daß die Kirche Luthers ein Notbau blieb, eine Baracke, kein Palast. Aber man kann nicht sagen, daß das in Luthers Absicht gelegen habe.

Er rang nach Gemeinschaftsformen, welche den ernsten Christen mehr bieten sollten, als die „öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christentum“, die Sache des Gemeindegottesdienstes ist (Weim. 19, 75). Er legte mit Eifer und tiefgehendem Verständnis Hand an die Herstellung eines Gemeindelebens.

Man bezeichnete bisher die „Ordnung eines gemeinen Kastens“, welche die Stadt Leisnig im Jahre 1523 beschlossen und eingeführt hat, und die Luther mit einer Vorrede in demselben Jahr als „ein gemein Exempel“ herausgab, als die älteste Kastenordnung. Aber bereits Anfang Januar 1521 oder Dezember 1520 gab es in Wittenberg eine „Ordnung des gemeinen Beutels zur Erhaltung Haus- und anderer armer bedürftiger Leute zu Wittenberg“. Der Entdecker derselben, mein verehrter Kollege D. Nikolaus Müller, hatte die Güte, mir von ihr Kenntnis zu geben. Während diese Ordnung lediglich Armenordnung ist, stellt sich die Leisniger Ordnung als umfassende Regelung der äußeren Gemeindeverhältnisse dar (Kirchengut, Gehälter der Pfarrer und Küster).

Luthers Absichten kann man sich deutlich machen, wenn man die Vorrede zur Leisniger und die Wittenberger Ordnung zusammenhält. Auf das schärfste verwahrt sich Luther dawider „so etliche geizige Wänste wurden sölch geistliche Güter zu sich reißen und mich als den, der Ursach dazu gegeben hätte, zum Schein fürwenden“ (Erl. 22, 107). Zu dieser Beraubung der Kirche will Luther nicht schweigen. Die Klostergüter sollen zur Versorgung der einstigen Insassen dienen, schließlich aber in den gemeinen Kasten fließen. Von diesem Gelde soll man nach christlicher Liebe allen leihen, „die im Lande dürftig sind, es sei edel oder Bürger, damit man auch der Stifter Testament und Willen erfülle“. Zu Gottes Dienst haben sie ja die Stiftung gemacht, der höchste Gottesdienst ist aber die Liebe. Auch sollen arme Nachkommen der Stifter Berücksichtigung finden. Die Güter der Bistümer, Stifte und Kapitel sollen ebenfalls in den Kasten fließen, oder aber es sollen die Bischöfe weltliche Herren werden. Die Klöster aber sollen in Schulen verwandelt werden. Das kirchliche Gut sollte also nach Luthers Meinung der Kirche verbleiben. Die rechtliche Neuordnung der Verhältnisse kann aber nicht ohne Eingreifen des Staates geschehen. Soweit die Leisniger Ordnung.

In dem gemeinen Kasten — wir wenden uns jetzt der Wittenberger Ordnung zu — soll das Kirchengut liegen, „so eingekommen, testiert oder sonst erbettelt" oder gesammelt ist. Seine Verwaltung sollen gewählte Vorsteher ausüben, „welche in der Stadt kundig und der armen Leute Vermögen, Stand, Herkommen und Redlichkeit wissen und unter denselbigen, ob sie zur Arbeit geschickt oder lässig neben allen Umständen ein Unterschied erkennen mögen", „die auch nicht aus Lieb oder Haß richten, sondern allein die Notdurft ermessen, damit die Müßigen nicht vor den Arbeitsamen, die Unehrlichen und Unzüchtigen vor denjenigen, die mit Kindern überfallen und sich nach Ehren willig ernähren wollten, wie sie es ihres Vermögens zu beweg bringen möchten, vorgesetzt werden". Zu diesem Behuf soll der regierende Bürgermeister „vier redliche wohlhabende und getreue Bürger von der Gemein, die man aus den vier Vierteln der Stadt erwählen soll", einsetzen. Fremden soll das Betteln in der Stadt verboten sein. Die Vorsteher sollen die Armen fleißig besuchen und sich auch der verschämten Armen annehmen. Mit dem Bürgermeister sollen sie beratschlagen, ob von dem, was während der Woche vom „gemeinen Geld" übrig geblieben, „vorgestreckt oder ganz um Gottes willen gereicht werden" soll. Endlich soll man in wohlfeilen Jahren Vorräte an Korn, und im Sommer Holz für den Winter einkaufen. Die Prediger sollen „zur Zeit das Volk oft dazu vermahnen und in Bedacht halten". Mit den Worten: „es wird fast alles liegen an dem Prediger und Vorstehern" schließt die merkwürdige Urkunde.

Hier lernen wir also eine Armenordnung kennen, die in den ersten Zeiten der Reformation unter Luthers unmittelbarem Einfluß entstanden ist. Die bürgerliche Gemeinde fungiert zugleich als Kirchengemeinde. Ihr steht die Sorge für die Einkünfte der Gemeinde zu und zugleich die systematische Armenpflege. Nur den wirklich Bedürftigen und Würdigen soll geholfen werden. Das Almosen ist kein opus operatum, sondern ein organisiertes ethisches Handeln. Besonders bemerkenswert ist nun aber ein sozialer Zug in dieser Ordnung. Die Leisniger Ordnung bringt ihn noch deutlicher zum Ausdruck. Nicht nur den Armen und Elenden soll geholfen werden, sondern es soll auch armen Handwerkern oder Bauern aus dem Kasten Geld „ziemlich" vorgestreckt werden, um,

wie die Leisniger Ordnung sagt, „ihre Handwerke, bürgerlich und Bauersnahrung, redlich zu treiben und arbeiten". Das ist ein neues Prinzip, ein kirchlich-sozialer Gedanke. Es ist Pflicht der Gemeinde, nicht erst und nur zu helfen, wenn die Not bereits hereingebrochen, sondern Mittel zur Prophylaxe der Not darzureichen. Mit anderen Worten, nicht nur innere Missionsarbeit, sondern auch soziale Arbeit ist Aufgabe der Gemeinde.

Die Anfänge waren gering und auch von weiter greifenden Erfolgen scheint die Geschichte weniger zu berichten, als man wünschen möchte. Das darf nicht zur Mißkennung großer und gesunder Gedanken verleiten.

Aber nicht nur mit den Armen hat es die Gemeinde zu tun. Die evangelische Gesinnung erfordert weiteren praktischen Dienst. Mit Grimm spricht Luther immer wieder von dem schändlichen Geiz für kirchliche Zwecke. Kirche und Schule, Pfarrer, Lehrer, Küster haben ihre Bedürfnisse. Es wird nichts mit dem Evangelium, wenn ihnen nicht genug geschieht. Aber der grobe Geiz hält immer wieder zurück, wenn es für die Kirche etwas geben gilt. Christus ist der Herr, dem alles gehört. „Dann wirst du recht verstehen, was die Sonne, Mond, Stern, Bäume, Äpfel und Birn wären, nämlich wenn du verstehest, daß er Herr sei und alles um ihn zu tun ist." Und wie steht es in Wirklichkeit? „So lang ist man gut evangelisch, als man Hoffnung hat, daß man sich aus solcher Predigt des Evangelii begrasen und reich werden möge. Das suchen die Leute allein bei dem Evangelio." „Daß es aber die Bauern, Bürger und Edelleut nicht tun, nichts geben, sondern alles zu sich kratzen und scharren, das werden sie in kurzem wohl erfahren. Denn es ist zu grob Christum lassen Hungers sterben, das ist dazu zu helfen, so viel an ihnen liegt, daß der Predigtstuhl, Pfarr und Schulen zergehen. Also muß Christus begehren, daß man ihm einen Trunk Wassers geben wollte."

Eine furchtbare Anklage gegen seine Zeit spricht Luther mit den Worten aus: „In Summa wir müßten alle Hungers sterben. Es fragen itzt die Bürger, Bauer und Edelleut nicht darnach. Wir nähren uns noch von den Gütern, welche unsere Voreltern, die längst begraben sind, zu Gottes Ehre gegeben haben." „Siehe was mir itzt die Bürger und Bauern,

Fürsten, Amtleute und Vögte tun. Aber sammelt nur getrost, es werden Gesellen kommen, die hungrige Bäuche und ledige Beutel haben und die Gülden wohl zählen und mit euch teilen und euch plündern und berauben werden, wie ich dann oft gesagt hab, daß es einmal also gehen werde, daß du einen guten Prediger und das Evangelium auf hundert Meilen suchen wirst, aber es wird verloren sein und wirsts nicht finden, und da du itzt einem Prediger nicht drei Pfennig gäbest, so würdest du ihm darnach gern drei Gülden geben wollen. Man gläubts aber nicht, sondern man will es erfahren!" (Erl. Ausg. 47, 181 f. 183 f. 236. 214. 210. 230 f.) Klingen die mächtigen Worte nicht wie eine Weissagung? Sie eröffnet eine wunderbare Perspektive. Der Geiz und die Stumpfheit der Reformationszeit im Ausbau des evangelischen Kirchenwesens hat unsägliches Elend über das Evangelium und die Kirche gebracht. „Deutschland ist gewest was es hat sollen werden, der leidige Geiz und Wucher habens zu grund verderbt" (Erl. 23, 283). Man könnte dem lange nachdenken.

Man kann bisweilen die Armut des evangelischen Pfarrstandes als Ideal preisen hören. Auf Luther kann man sich hierfür nicht berufen. Sein genialer Blick hat auch hier das Richtige gesehen. „Darum auch jetzt die Großen und Gewaltigen, sonderlich der Adel denken, ihre Pfarrer und Prediger unter den Füßen lassen liegen, daß sie nicht wieder reich werden und über sie herrschen, wie sie zuvor erfahren und nun gebrannt sind. Aber damit werden sie es nicht dazu bringen, dahin sie gedenken." „Es ist beides der Kirche nicht gut, Hunger und Kummer können die Prediger nicht leiden, groß Gut und Reichtum kann man nicht ertragen. Armut hält die Person auf, Reichtum wehret ihrem Werk und Amt" (Erl. 13[1], 163). Das gibt die richtigen Gesichtspunkte an die Hand. Ich glaube, der Aufbesserung der Pfarrgehälter in unseren Tagen hätte Luther froh zugestimmt.

Wir haben eine Anzahl praktischer Forderungen Luthers kennen gelernt. Die Kirche soll ihr Gut haben, sie soll den Armen helfen, dem Bettel steuern, es soll für den Ausbau eines äußeren Kirchenwesens Sorge getragen werden. Das sind große, echt evangelische Forderungen. Aber wie und wodurch sollen und können sie verwirklicht werden?

Die evangelische Kirche ist die Kirche des Evangeliums. Nichts mehr, aber auch nichts weniger. Das alte Kirchenrecht steht ihr nicht zur Seite, ein Staat im Staat ist sie nicht. Sie hat nur das Evangelium und Christus den Herrn. Sie kann nicht durch Gesetze befehlen, sie kann nur durch das Evangelium, durch das Gott selbst in seinem Geist wirkt, überzeugen. Das ist ihre Kraft, das ist ihre Schwäche. Aber auch hier „wird die Kraft in Schwäche vollendet“. So hat Luther empfunden, wenn er der Kirche kein anderes Mittel der Macht zuerkennen will, als das Evangelium.

Aber es soll das ganze Evangelium sein, das Evangelium als praktisch wirksame Gottesmacht. Der Wille Gottes, den wir im Evangelium erfahren, ist sowohl der Quell der Güter, die wir empfangen, als des Guten, das wir tun. Auch in letzterer Richtung soll die Predigt tätig sein. So hat Luther selbst immer wieder die sittlichen und sozialen Pflichten zum Gegenstand der Predigt gemacht, ohne irgend einen Stand oder Beruf zu bevorzugen oder zu unterschätzen. So hat er aber auch von den Pfarrern gefordert, nicht nur überhaupt zur Liebe zu mahnen und den Geiz zu schelten, sondern auch eine wichtige soziale Zeitfrage — die nach dem Wucher oder Zins — fortgesetzt in den Predigten zu behandeln. Sie sollen das Zinsnehmen verdammen, fest und sicher, auch wenn die Scharrhansen und bauerkündigen Bürger und Dorfrülzen schreien: der Pfarrer wolle sich zu ihrem Herrn machen. Der Pfarrer darf eben nie zugunsten einer Zeitströmung oder einflußreicher Leute von der Wahrheit weichen. Wer Zins nimmt, der ist „ein Wucherer und verdammt als ein Dieb, Räuber und Mörder“. Daher soll der Pfarrer ihm nicht das Sakrament oder die Absolution spenden, er soll ihn sterben lassen wie einen Heiden, soll die Leiche nicht zum Grabe begleiten und nicht unter den Christen begraben lassen, „denn weil er ein Wucherer und Abgotter ist, der dem Mammon dient, so ist er ungläubig, kann die Vergebung der Sünden, die Gnade Christi und Gemeinschaft der Heiligen nicht haben“. Das gilt besonders von den großen Wucherern, den „großen Weltfressern, die nicht genug können aufs Hundert nehmen, den kann mans nicht zu hart machen, denn sie haben sich dem Mammon und dem Teufel ergeben, lassen uns schreien, fragen sie nichts darnach“ (Erl. 23, 284. 289. 304. 305 f.).

Mit so großem Ernst soll nach Luther der Pfarrer gegen Geiz und Wucher auftreten. Es wird zur Klärung dienlich sein, daß wir mit einigen Worten uns darüber unterrichten, um was es sich hier handelt. Die Schriften Luthers, die dafür in Betracht kommen (Sermon vom Wucher 1519, von Kaufhandlung und Wucher 1524, wider den Wucher 1540), gehen recht tief in wirtschaftliche Detailfragen ein, und sie sind doch als Beiträge zur praktischen Theologie gemeint.

Im Anschluß an die mittelalterliche Auffassung vertritt Luther den Satz, daß Zinsnehmen Wucher ist. Nach Luk. 6, 35: „Leihet, daß ihr nichts dafür hoffet," sowie nach Aristoteles war das Zinsnehmen sowohl vom geistlichen wie weltlichen Recht verboten. Nun hatte aber die wirtschaftliche Lage einen Ausweg aus diesem Verbot geschaffen. Das geschah durch den Gesichtspunkt des Interesses, der „Schadewacht", wie Luther übersetzt. Das heißt, für den Gewinn, der dem Gläubiger aus seinem Geld hätte erwachsen können, wird ihm vom Schuldner ein Ersatz gewährt und so sein Interesse gewahrt. Hierauf beruht der Zinskauf. Ich der Gläubiger kaufe nämlich vom Schuldner um mein Kapital die Zinsen, wobei entweder Grundbesitz oder auch überhaupt der Besitz des Schuldners mich den Gläubiger sicherstellt hinsichtlich meines Kapitals. So ist der odiöse Name der Zinsen vermieden, aber die Sache selbst ist da. Gabriel Biel z. B., der scharf wider die usurae zu Felde zieht, konzediert: talis creditor licite accipit ultra sortem (Kapital), non tanquam lucrum mutui sed pro suo interesse (Sent. IV dist. 15 quaest. 2 art. 1 F). Aber gerade diese Hintertür ist es, die Luther besonders empört. Er verurteilt den Zinskauf auf das strengste, und zwar aus folgenden Gründen: Bei dem Zinskauf hat der Gläubiger keine Arbeit, er stiehlt aber dem Schuldner die Früchte seiner Arbeit als ein „Stuhlräuber"; er läuft keine Gefahr, das Geschäft mag noch so schlecht gehen oder ganz still stehen, sein Geld „ohne Unterlaß gehet und wirbet"; nur das Glück, nicht aber auch das mögliche Unglück des Handels kommt für ihn in Betracht. Und so sei diese Auskunft nichtig, auch der Zinskauf ist nur Wucher und als solcher zu bekämpfen (Erl. 20[1], 103 ff. 107. 108 ff. 111 ff.; Bd. 23, 283 ff. 290 ff.).

Mit aller Wucht warf sich Luther dem Zinskauf entgegen,

einerseits weil er ihn für unsittlich hielt, andrerseits weil er in dieser Ordnung eine schwere nationale Gefahr erblickte. Städte und Dörfer werden von den Zinsen, die sie zu zahlen haben, ruiniert. Denn wenn auch alle Verhältnisse in solch einer Stadt zurückgingen, so bleibt doch der „blinde Kauf“ und belastet und erdrückt das ganze Gemeinwesen. Auf demselben Wege werden Edelleute, Grafen und Fürsten zugrunde gerichtet (Erl. 20, 115; 23, 302).

In solcher Lage soll der Prediger die Fürsten und Herren vermahnen „solchen Teufeln zu steuern und die Armen zu retten und zu helfen“ (23, 303).

So soll das Evangelium eingreifen in die sozialen Wirren der Zeit. Wie auf das Geld, so hat Luther seine Aufmerksamkeit auch auf den Handel gerichtet. Auch hierüber redet er im Namen der christlichen Sittlichkeit. Die „gemeine Regel“ der Kaufleute ist: „ich mag meine War so teuer geben, als ich kann“. Darüber urteilt er: „das ist dem Geiz der Raum gemacht und der Höllen Tür und Fenster alle aufgetan“. Dieser Regel sei aber alles unterstellt, wie Luther an der Monopolwirtschaft, den Handelsgesellschaften und an verschiedenen betrügerischen Manipulationen zeigt (Erl. 22, 202. 215 f. 218 f.). Dagegen fordert er, daß die Kaufleute nicht über den Preis des „gemeinen Marktes“ hinausgehen, daß sie sich bezahlen lassen nach der „Zeit und Größe der Arbeit“, die sie der Handel kostete. Das Beste aber wäre es, daß die Obrigkeit durch Sachverständige die Preise festsetzen ließe (a. a. O. S. 203 f. 206).

Die wirtschaftlichen Ansichten Luthers erscheinen uns zum großen Teil als veraltet und unmöglich. Die Macht der Konsequenz der wirtschaftlichen Verhältnisse war schon damals so stark, daß Luther selbst seinen Ansichten über das Zinswesen nicht durchgehends treu zu bleiben vermochte. Er gesteht zu, daß, wenn der Ausleihende selbst Geld nötig hat, ihm 4—6 Prozent gezahlt werden dürfen. Das würde aber kein Recht sein, sondern ein „Notwücherlin“, „schier ein halb Werk der Barmherzigkeit für die Dürftigen, die sonst nichts hätten, und den anderen nicht sonderlich schadet“ (20, 117; 23, 306 ff.).

Indessen nicht Luthers nationalökonomische Ansichten interessieren uns hier — sie wurzeln im Mittelalter —, seine Prinzipien

erregen unsere Aufmerksamkeit. Dabei zieht uns besonders an die straffe ethische und patriotische Beurteilung des wirtschaftlichen Lebens, sodann die Aufforderung an die Kirche sich die Besserung der sozialen und wirtschaftlichen Kalamitäten angelegen sein zu lassen. Diese Aufforderung ist beschlossen in der Aufgabe, Gottes Wahrheit zu verkündigen.

Aber damit sind wir auch auf die Schranke der kirchlichen Aufgabe gestoßen. Luther ist keinen Augenblick darüber im Zweifel, daß die Kirche nicht die Aufgabe hat neue wirtschaftliche Theorien oder Institutionen zu schaffen. Hier treten Staat und Wissenschaft in ihr Recht. Die Fürsten oder ein Reichstag haben die Aufgabe, den Zinskauf abzutun, sie sollen die Preisbildung regeln und den Handel überwachen, sie sollen „strafen das geschehen Übel und schrecken das künftige, so viel es möglich ist“. „Gott gebe auch einmal einen Alexander oder Solon, der dem Wucher steuere und wehre.“ Der Prediger soll das Zeugnis wider die Habgier der Wucherer nicht von der Kanzel kommen lassen, aber wie im einzelnen die Dinge zu ordnen sind, das mögen die Juristen vom Rechtsstandpunkt her entscheiden, denn das ist ihr Beruf (Erl. 20, 117. 122; 22, 204; 23, 284. 296 f. 298; 24, 282).

Wenn man Luther verstehen will, so muß man dies scharf im Auge behalten. Erst in diesem Zusammenhang läßt sich seine konkrete Meinung begreifen. Der neue Staatsbegriff ist für diese nicht minder belangreich als der Kirchenbegriff. Was ist es — so müssen wir daher fragen — um die spezifische Aufgabe des Staates und wie verhält sich diese zu der Aufgabe der Kirche?

Die Kirche soll das Evangelium verkündigen. Durch das Wort übt sie Gottes Herrschaft über die Seelen aus. Das Wort ist auf die besonderen Bedürfnisse, Schäden und Nöte der Zeit anzuwenden. Wir haben gesehen, wie das geschieht, und wie wenig die Kirche sich dabei ein Blatt vor den Mund zu nehmen hat. Dieser Herrschaft Christi über die Seelen durch das Wort steht die staatliche Gewalt gegenüber. Sie hat gesetzliche Art, sie zwingt durch äußere Machtmittel zum Gehorsam wider die Gesetze und sie allein hat die Macht, solche Gesetze aufzustellen. Je strenger die Obrigkeit auf Gesetzeserfüllung hält, je nachsichtsloser sie das Schwert zur Strafe braucht — mit Wohlgefallen gedenkt Luther der

prompten Justiz in der Türkei —, desto besser erfüllt sie ihr Amt. Ihre Mittel sind nicht das Evangelium, sondern das Gesetz, nicht die „Mundrute“ des Wortes, sondern die hölzerne Rute und das Faustschwert; ihr Ziel nicht williger Herzensgehorsam, sondern sie kann nur „ein äußerliche Zucht und Gehorsam erzwingen“ (Erl. 40, 115).

Gäbe es nur echte Christen auf der Welt, so bedürfte es des Staates nicht, aber solch ein Christ ist „das seltsame Tier auf Erden“. Die Sünde und die Bosheit der Menschen, die stiehlt und raubt, lügt und trügt, die muß mit eiserner Strenge niedergehalten werden, sonst ginge die Welt, „der Leut Handel und Gemeinschaft“ aus den Fugen. Darumb gab er der Obrigkeit nicht einen Fuchsschwanz, sondern ein Schwert in die Hand. Die Obrigkeit darf nicht nach dem Evangelium regieren. Nur so werden die Frommen geschützt, die sonst der „Bösen und Faulfressigen“ Beute auf Erden würden. Nicht, als wenn sie diesen Schutz fordern, sie tragen willig das Unrecht, aber Gott schützt sie durch das weltliche Schwert. „Drumb hat die Schrift feine reine Augen und siehet das weltliche Schwert recht an als das aus großer Barmherzigkeit muß unbarmherzig sein und für eitel Güte Zorn und Ernst üben ... Die Frommen sieht es an und erbarmt sich über dieselbigen, und auf daß denselbigen nichts Leides geschehe, wehret es, beißt, sticht, schneidet, hauet, mordet, wie ihm Gott befohlen hat.“ „Es darf niemand gedenken, daß die Welt ohne Blut regiert werde, es soll und muß das weltliche Schwert rot und blutrustig sein, denn die Welt will und muß böse sein, so ist das Schwert Gottes Rute und Rache über sie“ (s. hierzu Erl. 22, 210. 211 f. 217; 24, 303 f. 305 ff. 309; 46, 183 f.; 22, 86).

So gibt es zwei Ordnungen Gottes, die Menschheit zu regieren: Evangelium und Gesetz, Kirche und Staat. In der einen gilt nur die freie Überzeugung und das Wort, in der anderen das Gesetz, der Zwang und die Strafe. In der empirischen Welt ist diese zweite Ordnung eine Notwendigkeit und eine Gnadengabe Gottes, denn ohne sie ginge die Welt zugrunde, ohne sie käme in der Welt auch die erste Ordnung nie zu kraftvoller Wirklichkeit. Ist alles in der Welt um der Kirche willen, so vermag die religiöse Betrachtung auch den Staat dieser Zweckbeziehung nicht zu entnehmen.

Wie das Evangelium des Gesetzes bedarf, so bedarf die Kirche der Staatsordnung, denn ohne sie ist eine kontinuierliche Weltentwicklung undenkbar. Aber es liegt in der Art beider Gewalten begründet, daß die Zwangsordnung nie eingreifen kann in die Ordnung der freien Überzeugung. Eine Kirche, die sich das Evangelium vom Staat interpretieren ließe, wäre nicht mehr die Kirche des Evangeliums. „Sehet zu, daß ihr bei dem Unterschied bleibet, denn wird's gemenget, so wird nichts draus. Denn alsbalde, wenn der Fürst saget: Hörest du, Prediger, lehre mir so und so, schilt und strafe nicht also, so ist's gemenget. Wiederümb wenn ein Prediger auch fürgibt: hörest du, Obrigkelt oder Richter, du sollt Recht sprechen, wie ich will, so ist's auch unrecht“ (Erl. 46, 185). Nicht der Papst ist der eigentliche Feind des Evangeliums, sondern „unser Junkern, die vom Adel und die Fürsten, auch die bösen Juristen, die werden's tun, die mit Gewalt itzund einhergehen und wollen die Prediger lehren was sie predigen sollen, wollen die Leute zwingen des Sakraments halb ihres Gefallens, denn man müsse der weltlichen Obrigkeit gehorsam sein: darumb so müsset ihr, wie wir wollen, und ist alsdann das weltlich und geistlich Regiment ein Kuche. Das hat der Papst auch getan, er hat das mündliche Schwert in das weltliche Regiment geführet, damit ist das Wort Gottes verlassen“ (ibid.).

Also soviel ist klar, nach Luthers Meinung hat weder der Staat der Kirche über das Evangelium Vorschriften zu machen, denn sie lebt aus dem Evangelium und dem Geist Gottes, noch auch hat die Kirche dem Staat Gesetze vorzuschreiben, denn sie macht keine Gesetze wie der Staat.

Wie denn nun? Laufen die Wirkungen von Staat und Kirche nebeneinander her, wie zwei parallele Linien, die sich nie berühren? Man hat Luthers Ansicht bisweilen ungefähr so wiedergegeben und sich wohl zu einer Bewunderung solcher utopischen Weisheit am grünen Tisch emporgeschwungen. Aber das kann doch im Ernst nicht die Meinung des Mannes gewesen sein, der die Schrift an den Adel verfaßte und nicht müde wurde, im Namen des Evangeliums den Staat zu sittlichen und sozialen Reformen aufzurufen und der dies als Aufgabe jedes Predigers empfand! Will man Luther verstehen, so muß man einmal sich klar machen, daß er —

trotz aller Kritik — innerlich frei war von dem modernen Mißtrauen gegen den Staat. Sodann aber, daß er dem Staat mit der Rute und dem Schwert doch auch eine positive sittliche Aufgabe beilegte.

Das weltliche Regiment soll den Untertanen dienen, „Nutz und das Beste verschaffen bei den Untertänigen", d. h. es soll der Sünde wehren, soviel es kann (Erl. 23, 296 f.; 24, 264). Dazu straft es, dazu gibt es aber auch neue Gesetze. Das öffentliche und nationale Wohl ist der Zweck des Fürstenamtes. „Die Obersten sollen den Untersten dienen und ihres Amtes brauchen, nicht zu Mutwillen, sondern zur Förderung des gemeinen Nutzs, sonderlich aber der Armen" (Erl. 38, 324). Die Fürsten sollen Gesetze geben, die die groben Sünden oder das soziale Elend und die nationalen Gefahren so weit als möglich einschränken. Sind die Regenten Christen oder haben sie auch nur einen ernsten sittlichen Sinn, so werden sie den Klagen und den Vorschlägen der Kirche zur „Besserung des christlichen Standes" ihre Aufmerksamkeit schenken und sie werden auf Grund dieser Klagen oder Vorschläge alte Ordnungen abtun und neue Ordnungen einführen. Nicht die Kirche soll die Gesetze machen oder das weltliche Leben reformieren, das kann nur durch die staatliche Rechtsordnung geschehen. Aber die Kirche beleuchtet die Verhältnisse, sie deckt Gefahren auf und steckt Ziele vor, sie straft und bittet, und dadurch wirkt sie auf den Staat ein. Und dieser ergreift dann im Umfang seiner besonderen Aufgabe und seiner Machtmittel und auf Grund seiner sittlichen Tendenz die Initiative zu neuen Gesetzen und Ordnungen oder auch zu gewissenhafterer und strengerer Anwendung der vorhandenen Ordnungen.

Die sog. „reinliche Scheidung" zwischen Staat und Kirche, die beide Größen gegeneinander indifferent macht, ist sonach nicht nach Luthers Meinung. Er hatte zuviel Wirklichkeitssinn, um auf solche Abstraktionen zu verfallen. Die sittliche Aufgabe des Staates ist die Brücke, auf der kirchliche Urteile und christliche ethische Gedanken in die staatliche Rechtsordnung einziehen. Der erkannte Unterschied zwischen Kirche und Staat bleibt dabei natürlich bestehen. Denn die kirchlichen Gedanken werden ja nur dann zu Gesetzen, wenn der Staat sie zu Zwangsordnungen erhebt. Weder kann die Kirche selbst ihnen diesen Charakter geben, noch kann sie

den Staat dazu zwingen. Dieser soll vielmehr selbständig entscheiden nach den rechtlichen, nationalen und sozialen Maßstäben, die ihm zu Gebote stehen, und in Gemäßheit der Schranken, die sein Wesen ihm setzt.

Diesen Gedankenkreis hat Luther mit genialer Sicherheit beherrscht. Nie kommt ihm der Gedanke, daß der Staat etwa den Glauben oder das innere, religiöse oder sittliche Leben reformieren sollte, und niemals wandelt ihn die Versuchung an, evangelische Wahrheiten und Ordnungen zu Staatsgesetzen zu erheben. Was die Kirche vom Staat und seinen Gewalthabern zu fordern hat, ist also nur dies, daß er zur Organisation und Legitimierung der äußeren Ordnungen, deren sie zu ihrem irdischen Bestand bedarf, der Kirche beisteht, und daß er die Anregungen der Kirche auf dem ethischen und sozialen Gebiet in Erwägung zieht und eventuell — so weit sein Zweck und seine Mittel das erlauben — zu Gesetzen verarbeitet. Dies zweite aber ist zugleich die Gabe, die die Kirche dem Staat darbietet, um derentwillen er ihr seinen Rechtsschutz angedeihen läßt.

Durch diese Gedanken werden wir wieder auf die höchste Warte gehoben. Mit genialem Griff hat Luther das Verhältnis von Kirche und Staat zu bestimmen gewußt. Sieht man auf das Einzelne und Kleine, so hat Zwingli mit seiner Staatskirche und Calvin mit seinem Kirchenstaat in dieser Richtung gewiß mehr getan und erreicht, sieht man auf das Große und Weltgeschichtliche, so ist auch hier wieder Luther der klarere und — modernere Geist im Verhältnis zu seinen ebengenannten Schülern. Nichts kann so verkehrt sein, als wenn man der Kirche Luthers die Tendenz zur Einwirkung auf das sittliche und soziale Leben des Volkes abspricht. Wir haben das jetzt erkannt. Die Kirche hat die heilige Aufgabe, den Kampf gegen die Unsittlichkeit, gegen Not und Elend zu führen. Sie tut das, indem sie sich an alle einzelnen Christen wendet, aber auch indem sie Organisationen zur Fürsorge für die Elenden begründet und den Staat zu wirksamem Eingreifen aufruft. Die Arbeit der inneren Mission sowie die soziale Arbeit der Kirche sind von ihrem Wesen unabtrennbar, denn sie sind gegeben mit der Aufgabe das Evangelium zu predigen.

Daß Luther wirklich ein Neues auf diesen Gebieten gepflügt

hat, das erhellt mit besonderer Deutlichkeit aus seiner Stellung zu der Bauernbewegung. Hier schienen die christlich sozialen Gedanken des ausgehenden Mittelalters praktisch brauchbare Formen gewonnen zu haben. Daß wirkliche Not vorlag, war nicht zu leugnen, und daß die Forderungen der Bauern im ganzen verständig waren, entging Luther nicht. Und dennoch trat er gegen die Bauern in die Schranken, ja forderte schließlich in furchtbaren Worten die gewaltsame Unterdrückung der ganzen Bewegung. Bis heute hat diese Stellungnahme des Reformators Kopfschütteln, Schrecken und ernste Vorwürfe erregt.

Die Sache liegt für den, der Luthers Grundgedanken verstanden hat, so schwierig nicht. Die Bauern bezeichneten sich als eine „christliche Rotte oder Vereinigung", sie forderten nach „christlichem Recht" „Freiheit" und eine Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage und drohten für den Fall, daß ihre Forderungen nicht bewilligt würden, mit Gewalt. Luther erkennt an, daß ihnen Unrecht geschehen ist und geht mit den Herren scharf ins Gericht: „es seind nicht Bauern, lieben Herren, die sich wider euch setzen, Gott ist's selber, der setzt sich wider euch, heimzusuchen eure Wüterei". Er rät beiden Teilen zu einem gütlichen Übereinkommen auf Grund gegenseitigen Nachgebens. Aber was ihn von der Position der Bauern trennt, das hat er von vornherein mit größter Klarheit ausgesprochen. Es handelt sich erstens um rein weltliche Interessen zwischen den Bauern und den Fürsten, also haben die Bauern kein Recht, ihr soziales Programm als „christlich" zu bezeichnen. Sie sollten vielmehr „handeln unter dem Namen, als die gerne menschlich und natürlich Recht wollten haben, nicht als die christlich Recht suchten". So aber versündigen sie sich an dem Namen Gottes, den sie fälschlich und „unnützlich" für sich in Anspruch nehmen. Zweitens sie sündigen gegen das positive Recht, indem sie Forderungen stellen, die in vorhandene Rechte eingreifen. Vor allem aber — drittens — sind sie Empörer gegen die von Gott gegebene Staatsordnung. Deshalb ist es — so lehrt Luther nach Ausbruch des Aufstandes — direkte Pflicht der Obrigkeit, sie erbarmungslos niederzumachen (vgl. E. 24, 261. 265 ff. 270 f. 273. 282. 283 f. 292. 315).

Das Programm der Bauern stellt gewissermaßen ein Pendant

dar zu Luthers Schrift an den Adel, das ist Luther selbst nicht entgangen (E. 24 [1], 263). Und doch liegt ein tiefer unüberbrückbarer Abstand zwischen beiden. Nach Ansicht der Bauern faßt das Christentum ein bestimmtes Wirtschaftsprogramm in sich, ja dies ist sein Kern. Da dieses göttlichen Rechtes ist, so muß es — nötigenfalls mit Gewalt — dem Staat aufgedrängt werden. Diese Gedanken repräsentieren aber die katholische Auffassung vom göttlichen Recht der Kirche und der Überordnung desselben über den Staat. Luther dagegen verlangt nur eins, daß das Evangelium frei verkündigt werde. Geschieht das, so wird das große Werk der Seelenrettung vollzogen, ob Freiheit oder Leibeigenschaft, ob Diebstahl und Geiz herrschen. Aber das Evangelium kann nicht verkündigt werden, ohne daß Sünde Sünde genannt wird, ohne daß die sittlichen und sozialen Schäden der Zeit bloßgelegt werden. Dadurch wird der Obrigkeit die Pflicht vorgestellt, auf dem Wege des Rechts Abhilfe zu schaffen. Auf diesem indirekten Wege hat die Kirche im Sinne Luthers auf den Staat und die gesetzliche Ordnung einzuwirken. Nach den Bauern ist die soziale Reform eine religiöse Aufgabe der Kirche. In mittelalterlicher Weise verkennen sie damit sowohl die Aufgabe der Kirche als des Staates. Nach Luther ist es Aufgabe der Kirche Geist, Kraft und Anregung zu geben, damit Staat und Gesellschaft ihres sittlichen Rechtsberufes warten.

Wir haben Luthers Stellung zu den sittlichen und sozialen Mißständen seiner Zeit in kurzen Umrissen dargestellt. Es leuchtet jedem unmittelbar ein, daß nicht das Einzelne und Besondere, sondern die Grundrichtung für die evangelische Kirche vorbildlich sein kann. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Stoff von uns gewählt und behandelt worden. Immerhin aber muß zum Schluß die Frage nochmals erhoben werden, inwiefern denn die in Rede stehenden Ansichten Luthers vorbildliche Bedeutung beanspruchen können.

Genußsucht und Roheit, Geiz und brutaler Egoismus sind die Grundsünden, wider die Luther sich wendet. Der Pauperismus und der Zerfall der idealen und sittlichen Güter und Tendenzen sind die Grundschäden, die der Zeit drohen. Es bedarf nicht vieler Worte, um zu verstehen, daß dieselben Sünden und Schäden in

neuen Masken und neuen Gewändern auch heute wieder Staat und Vaterland bedrohen. Der Tanz um das goldene Kalb und die lechzende Genußsucht, die Unzucht und der Egoismus, der praktische Materialismus und die materialistische Geschichtsauffassung herrschen in weiten Kreisen unseres Volkes. Verkommenheit und Not, grollende Unzufriedenheit und nörgelndes Mißtrauen, der Kultus der Parteischlagwörter und lockender Zukunftsutopien geht dem zur Seite.

Was kann in dieser Lage — wir sehen von anderem ab — die Kirche tun? Im Sinn Luthers ist zunächst zu antworten: Die Kirche, bzw. ihre Leiter, sollen diese Zustände und Verhältnisse kennen und verstehen, sie sollen sie nehmen, wie sie sind. Die bunten Bilder der Hoffnung sind von den Fenstern fortzurücken und die Vorhänge der Vorurteile und Theorien wegzuziehen, wenn sie das nüchterne Verständnis hemmen.

Zweitens, die Kirche soll ihres Zeugenamtes warten, sie soll Sünde als Sünde, Elend als Elend, Schande als Schande bezeichnen. Sie soll sich nicht beugen vor dem Zeitgeist und seinen Lieblingsgötzen und nicht Halt machen vor den Reichen und Mächtigen, vor der Wissenschaft oder der Volksgunst. Die Vorwürfe, die Luther wider die Regierungen und den Großhandel, wider den Wucher und das Bauernprogramm richtete, waren gewiß vielfach schief, er selbst hat sich nicht als kompetente Autorität auf diesen Gebieten aufgespielt. Aber eins war groß an ihnen. Daß sittliche Motive in dem Gewirr der Interessenfäden walten und walten sollen, das hat er erkannt und in heiligem Zorn und mit der großen Liebe des Patrioten und Christen ausgesprochen. Wir haben manches inzwischen besser verstehen lernen, aber wehe uns, wenn wir zu jenem weisen Relativismus und Opportunismus herabgesunken sind, der die Begriffe Sünde und Schuld, Gut und Böse aus seinem Wörterbuch streicht! Hier bleibt uns Luthers ethische Predigt ein Vorbild.

Drittens: angesichts der vorhandenen Not und Verwahrlosung, des Elendes und des abgrundtiefen Jammers, der Verkommenheit und des Unglaubens soll die Kirche streben nach der Belebung des Gemeindelebens, nach Ausbreitung und Erweiterung, nach Vertiefung und Veredlung der Werke der Inneren Mission, nach volkstümlicher praktischer Predigt. Es gilt das Evangelium predigen

abzugslos und ganz, eine Macht des Lebens auch für die Menschen unserer Tage. Und es gilt das Evangelium tun. Es gilt das ganze Evangelium, nicht nur im Sinn der ersten Teile, sondern auch des letzten Teiles des Römerbriefes, nicht bloß nach dem Römer-, sondern auch nach dem Jakobusbrief. Die Gemeinde von Wittenberg ist vorbildlich gewesen nicht nur hinsichtlich ihrer Predigt, sondern auch — wenn die Anzeichen nicht täuschen — bezüglich ihres Gemeinsinnes, ihrer Opferwilligkeit und Liebestätigkeit.

Viertens: die Sünden und Schäden, die Luther sah und die wir sehen, zehren am Mark unseres Volkslebens, sie spielen mit der Zukunft unseres Volkes. Das Volk selbst oder seine Regierung, der Staat muß Abhilfe schaffen, die Mittel des Staates sind gegen sie aufzubieten zu sanierender und prophylaktischer Tätigkeit. Großes ist geschehen, wir gedenken dankbar der sozialen Gesetzgebung der jüngsten Vergangenheit. „Praktisches Christentum" sah der Fürst Bismarck in ihnen. Es ist keine Frage, daß die Kirche an diesem Großen mitgearbeitet hat. Aber diese Arbeit muß weitergehen und sie wird weitergehen. Nicht an kleinere Organisationen oder sozialpolitische Programme ist hier zunächst zu denken, sondern an die Verkündigung und Anwendung des Evangeliums in der Predigt und in Vorträgen, in der Presse und in der breiten Öffentlichkeit des Lebens. Es muß unser Ziel sein, daß das Christentum wieder eine Macht des öffentlichen Lebens werde, wie es Luthers Schrift an den Adel wurde. Ungeheures, schier Märchenhaftes scheint hiermit ausgesprochen zu sein. Aber alle Kraft ist daran zu setzen, denn alles steht auf dem Spiel. — Angesichts des Ungeheuren lockt immer wieder der Abweg, den Luther als Abweg erkannte, die Vermengung des Geistlichen und Weltlichen, es mag sich jenes dieses oder dieses jenes zu unterwerfen trachten. Und doch wird der Weg Luthers auch hier der richtige sein. Wir sind nicht mehr naive Absolutisten, wie Luther es in seiner Beurteilung des Staates vielfach gewesen ist, und den kirchlichen Optimismus, der ihn bei der äußeren Ordnung der Kirche kennzeichnete, fangen wir an uns abzugewöhnen. Das ist gewiß richtig, denn wir haben manches aus der geschichtlichen Entwicklung gelernt und lernen müssen. Aber das scheint mir unfraglich zu sein, daß unser Ziel nur erreicht werden wird, wenn wir Geistliches und Weltliches,

Kirche und Staat sicher voneinander unterscheiden lernen, wie Luther sie unterschieden hat. Gerade diese Unterscheidung wird die unheilvolle Scheidung, die uns bedroht, hintanhalten.

Und endlich fünftens: das Große erlangt nur wer es glaubt. Vorbildlich ist Luther vor allem in seinem Glauben, in jenem Glauben, der die Gegenwart des allwirkenden Gottes in allem fühlte und daher immer wieder stark und mutig in die Wirrsale der Zeit hineinblicken konnte. Ja er war Pessimist, wenn er auf die Sünden und Schäden, die Nöte und Gefahren seines Volkes hinschaute. Und er war immer wieder Optimist, wenn er des großen Gottes gedachte, der die Geschicke der Menschheit leitet in stillem allmächtigen Liebeswirken. Daher war seine Kritik menschlicher Zustände und Verirrungen auch frei von jenem nörgelnden und desperaten Ton — wir kennen ihn nur zu genau in Beziehung auf Staat und Kirche —, der immer dort eintritt, wo man seine Sache auf die Menschen gestellt hat.

Manches scheidet uns von Luther in den Fragen, von denen wir gehandelt haben. Aber mehr verbindet uns mit ihm. Uns scheidet von ihm das Kleine und Einzelne, uns verbindet mit ihm das Große, die Ziele und die Kräfte. Aber auch hier, wieviel Schattierungen und Akzentverschiedenheiten sind denkbar und wohl auch in unserer Mitte vorhanden. Die einen werden die Kirche vom Staat noch schärfer trennen, die anderen beide weit enger miteinander verbinden wollen, die einen werden mehr das Sittliche, die anderen mehr das Soziale betonen. Und wieviel neue Probleme hat uns doch die neue politische Lage eröffnet. Sei es darum. Diese Gegensätze können hier nicht zum Austrag gebracht werden.

Aber zweierlei mag wenigstens gestreift werden. Man hat behauptet, Luthers Erwartung des nahen Endes habe seine soziale Anschauung verengt. Das ist, nach meiner Kenntnis Luthers, nicht zutreffend. Die Konsequenz ist theoretisch leicht gezogen, aber sie stimmt seltener, als man erwarten sollte. Das Bewußtsein der allwirksamen Nähe Gottes lähmt nicht die Tatkraft, sondern steigert sie. — Und dann hat man wohl gemeint, Luther für die Anschauung in Anspruch nehmen zu können, daß die Kirche nur predigen solle, daß dagegen die christliche Liebesarbeit und die Pflege der sozialen Ideen einfach dem Staat oder den Kommunen zu über-

lassen seien. Aber auch dies ist ja nur eine abstrakte Konsequenz. Die Kirche, die im Leben steht und wirkt, hat sie nie gezogen und wird sie nie ziehen können. Man kann nicht von der Liebe reden, ohne zur Liebestat aufzurufen, ohne Formen zu schaffen und Wege bahnen zu helfen, durch die die Liebe verwirklicht wird. Dem lutherischen Kern jenes Gedankens sind wir ja gerecht geworden. — Das sind einige Gegensätze, es kann an anderen nicht fehlen. Gedanken und Tendenzen, von denen uns vier Jahrhunderte trennen, können nur in aller Vorsicht auf die konkreten Bedürfnisse eines anderen Zeitalters angewandt werden.

Aber wenn wir trotz alledem uns eins fühlen im Bewußtsein von der Herrlichkeit des Evangeliums mit seinem Glauben und seiner Liebe, in der Erkenntnis von der Bedeutung und dem Wert der christlichen Liebesarbeit sowie in der Einsicht in die weltgeschichtliche sozialethische Kraft des Evangeliums, in der Ehrfurcht vor dem Staat, seiner Geschichte und Aufgabe, in der Kraft des Glaubens und der Hoffnung, die es immer wieder wagen will mit dem alten Evangelium — „und wenn die Welt voll Teufel wär" —: dann fühlen wir uns auch in solchem Bewußtsein miteinander verbunden im Dank gegen den Mann, den unser Volk mit dankbarem Stolz noch heute als den Doktor schlechthin bezeichnet, im Dank gegen den Doktor Martin Luther und gegen den Gott, der unserem Volk diesen seinen „Wundermann" geschenkt hat.

Die Stellung Melanchthons in der Geschichte der Kirche und der Wissenschaft.[1]

Hochansehnliche Versammlung!
Kollegen, Kommilitonen!

Es war am 16. Februar 1497.

Zu Bretten ist dem Waffenschmied Georg Schwarzerd ein Sohn geboren.

Er erhielt in der Taufe den Namen Philipp. Den schlichten väterlichen Namen verwandelte kein Geringerer als der große Reuchlin, sein Großoheim, nach Humanistenbrauch in Melanchthon. Das bei der Geburt des Knaben gestellte Horoskop weissagte einen Schiffbruch im baltischen Meer.

Aber das rechte Horoskop für ein großes Menschenleben ergibt sich aus der Konstellation seiner besonderen Begabung mit den Gaben und Aufgaben, welche die Zeit ihr entgegenbringt. Es war dasselbe Zeitalter, in dem Ulrich von Hutten ausrief: „O Jahrhundert, o Wissenschaften, es ist eine Lust zu leben."

Und doch lagerte über Deutschland die schwerste geistige Krisis, die ein Volk betreffen kann, die Krisis in der Religion. Überall

[1]) Festrede zur 400jährigen Geburtstagsfeier Melanchthons an der Universität Erlangen. Erlangen. Verlag von Fr. Junge. 1897.

dort, wo gegenüber den fortgeschrittenen Idealen und Gedanken der Bildung und Kultur die Religion zur Fessel wird, statt die Arbeit der Menschheit zu beschwingen, da ist diese Krisis eingetreten. Fast alle Religionen, die untergingen, sind an ihr gestorben.

Diese Krisis schien am Ausgang des Mittelalters auch über die christliche Religion hereingebrochen zu sein. Einst hatte man es wie selbstverständlich hingenommen, den stolzen Nacken zu beugen unter die unverstandene Formel eines alten heiligen Glaubens. Glauben hieß für wahr halten was die Kirche lehrt. Jetzt hatte in den Bestrebungen der Renaissance das Individuum sich selbst gefunden, es forderte als sein Recht die eigene freie Überzeugung.

Die Ethik des früheren Mittelalters ist die Ethik eines wirtschaftlich unentwickelten Volkes. Hierzu paßte, daß man das Lebensideal in dem Mönchsleben oder in einer demselben möglichst angenäherten Bedürfnislosigkeit fand. Jetzt, da die Entwicklung des Weltverkehrs und Welthandels Reichtum und Wohlleben geschaffen hatte, wollte man nicht mehr glauben, daß Antonius oder Hieronymus das ideale Leben erreicht hätten.

Ebensowenig wollte das mächtig gestärkte und gehobene nationale Bewußtsein sich zufrieden geben mit der Oberherrschaft des römischen Bischofs über die Reiche der Welt. Die Kaiser sollten nicht mehr den Päpsten den Steigbügel halten, weder wirklich noch figürlich.

Es war die Zeit der Krisis.

Unruhig wogten Entwürfe und Hoffnungen, Ahnungen und Forderungen durcheinander. Sie steigerten nur die Spannung, mochten es die Reformkonzile sein, die große Ziele durch die Politik kleiner Mittel erreichen wollten, oder jene Christlichsozialen, welche von der Revolution die Reformation erwarteten, oder jene fahrenden Poeten, mit und ohne Lorbeer, die in gutem oder geringerem Latein die lateinische Eloquenz als Rettungsmittel anpriesen.

Unter das ratlose Geschlecht jener Tage ist ein Mann getreten, der in seiner wundersamen Größe für Freund und Feind auch heute noch etwas schier Unheimliches an sich hat. Er ist hingegangen durch sein Zeitalter wie ein Dämon und hat zu Boden getreten, was ein Jahrtausend verehrt hat. Und wieder grünte und blühte es auf seinen Fußtapfen, wie bei Baldur, dem Frühlingsgott.

Das war Martin Luther. Er war der „Wundermann“ der

neuen Zeit. Er hat sein Volk mit sich fortgerissen, wie nie vor ihm oder nach ihm ein Mann in unserem Vaterlande. Seine Kraft war sein Glaube, den er gefunden in dunkeln furchtbaren Anfechtungen.

Was er glaubte, rief er hinaus in sein Zeitalter. Es sind einfache Gedanken, jedem verständlich. Glauben heißt in freiem persönlichen Erleben den gnädigen Gott erfahren und sich auf ihn verlassen, ihm vertrauen. Wem dieser Gott in der Gestalt des geschichtlichen Jesus entgegentritt, der wird von ihm hingenommen. In seiner Gemeinschaft empfindet er, daß die drohenden Anklagen seines Gewissens schweigen, weil die Sünden vergeben sind. Durch diese Erfahrung weiß er sich zu Gott in ein Bundesverhältnis gestellt, vermöge welches er ein „freier Herr aller Dinge“ wird. Inmitten der Not dieses Lebens und der Vergänglichkeit dieses Daseins wird er im Bunde mit Gott frei und stark, groß und glücklich. Er erlebt in dieser Gemeinschaft mit Gott die Seligkeit. Im Satz des kleinen Katechismus: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit“ — ist der religiöse Ertrag der Theologie Luthers zusammengefaßt.

Aber in dieser Gemeinschaft mit Gott geht dem Christen auch der Gedanke auf, daß er hier auf Erden, in dem besonderen Beruf, den Gott ihm angewiesen hat, in der Hingabe der Liebe ein „dienstbarer Knecht aller Dinge“ ist.

Ich brauche nicht auf die weltgeschichtliche Bedeutung dieser Gedanken hinzuweisen. Die besten ethischen Elemente auch unserer Zeit, erweisen sich als von ihnen abhängig. Nur das sei angedeutet, daß diese Ideen freilich die Krisis zu lösen vermochten. In diesem Glauben vermochten alle Leben und Seligkeit zu finden, denen es Ernst um ihr Innenleben war. Und diese Liebe im Beruf und im täglichen Lauf des Daseins zu üben, war eine Pflicht, auch für den modernen Menschen mit der Vielheit seiner Interessen und Kulturzwecke.

Diese Gedanken atmen den Geist der protestantischen Erdentüchtigkeit. Aber der kaiserliche Beichtvater Egidius hatte doch Recht mit seiner zu Augsburg 1530 an Melanchthon gerichteten Bemerkung, man begreife diese Theologie nur, wenn man viel bete.

Neben Martin Luther trat Philipp Melanchthon.

Er hatte, — fast ein Wunderkind — den üblichen humanistischen Bildungsgang glanzvoll zurückgelegt. Mit einer wunderbar leichten Fassungskraft ausgerüstet, hatte er schon früh die Grundlage zu seiner umfassenden — enzyklopädischen — Bildung gelegt. Dabei war er ein begeisterter Humanist geworden. Die Ideale des Humanisten hatte er sich angeeignet. Unter den besten Namen wurde auch der des frühreifen Jünglings genannt. Was für manches Humanistengemüt das höchste Ziel war, von dem großen Erasmus öffentlich gelobt zu werden, das war dem Neunzehnjährigen glänzend zuteil geworden.

Zwei Jahre später erhielt er einen Ruf als Professor der griechischen Sprache nach Wittenberg.

Reuchlin entließ ihn mit der Mahnung „kein Weib, sondern ein Mann zu sein“, „der Prophet gelte nichts in seinem Vaterlande“.

Kaum je wird eine akademische Berufung von so großer Bedeutung gewesen sein, wie diese. Luther ist nicht für sie gewesen.

Am 29. August hielt der neue Professor seine Antrittsvorlesung. Barbarei und Sophismus haben sich, so führte er aus, während des Mittelalters der Wissenschaft bemächtigt. Nicht nur ein Theseus, ein Herkules sei nötig die Herde der Ungelehrten zu überwinden. Von der Rückkehr zu den Quellen, zu der Literatur und den Anschauungen der Antike erwartet er, ein echter Humanist, für alle Studierenden und Studien das Heil.

Es war ein weltgeschichtlicher Moment.

Das Programm Melanchthons war freilich nicht neu. Jede aufstrebende Richtung ringt um ihre Existenz, indem sie der vorhergehenden Richtung alles Gute und jede Daseinsberechtigung abspricht und sich als bedrückt und verfolgt erklärt. Der Humanismus macht hiervon wahrlich keine Ausnahme. Hier, wie so oft, fällt dem Geschichtsschreiber die Aufgabe zu, die ältere Vergangenheit vor der jüngeren Vergangenheit zu verteidigen. Doch ist das heute nicht unsere Aufgabe.

Auch an dem naiven Idealismus der Erwartungen ist nichts Neues. Dasselbe haben viele vor und nach ihm gesagt, und für einen Humanisten hat sich Melanchthon bescheiden ausgedrückt.

Was war denn das Große an dieser Stunde?

Unter den Zuhörern befand sich auch Luther. Er war begeistert. Der Gegensatz gegen den gemeinsamen Feind, die Theologie und die Kirche des Mittelalters, — beide griffen ihn von einer anderen Seite her an — hat die beiden Männer zunächst zusammengeführt. Luthers helles Auge erkannte, von welcher Bedeutung dieser Humanist mit seinem Wissen für sein Werk werden könnte. Der Bund zwischen den beiden Männern bedeutet den Bund zwischen der Kirche der Reformation und der erneuten Wissenschaft.

Zwei Mächte, die für die Geschichte der Neuzeit maßgebende Bedeutung erlangt haben, haben hier einander gefunden.

Jede bedurfte der andern. Wie oft war die Verheißung ausgesprochen worden, das schöne Latein der Vorzeit, die Kunst einer ungekünstelten Eloquenz, der Geist der Antike würde die Menschen bessern und bekehren. Wenn je Verheißungen leichtfertig waren, so waren es die humanistischen! Konnte man denn anderthalb Jahrtausende aus der Geschichte der Menschheit streichen?

Zwei Dinge bedingen, so sagt Erasmus in der Schrift de ratione studii, die Erkenntnis, „die Sachen und die Wörter“. Die Wörter hatte man, aber wenn es sich um die Sachen handelte, die jener Zeit vor allem am Herzen lagen, die religiösen Sachen, wenn die Schauer der Buße das Herz durchschütterten, wenn die atra cura den Reiter umfing, dann lebten doch wieder die verachteten Ideale des Mittelalters auf. Erasmus war ein glänzender Stilist, er war ein Meister im Lateinischen und Griechischen, er konnte gottlos und fromm, frivol und sentimental sein; aber den einstigen Mönch haben seine religiösen und ethischen Ideale nie zu verleugnen vermocht. Er hatte, so hat bekanntlich Luther über ihn geurteilt, „die Wörter“, aber „keine Sachen“.

Das Große, was der Humanismus besaß, war der Gedanke der formalen Bildung. An dem Studium der alten Sprachen und Kultur erwirbt sich der Mensch Freiheit und Sicherheit des Denkens und Urteilens, sowie die richtige Stimmung des Gemütes. Nun aber ist jede Bildungsform in dem Maße gesichert, als sie zu den positiven und realen Zielen einer Zeit in deutlichem Zusammenhang steht und diesen Zusammenhang praktisch bewährt. Das Bildungsideal hängt immer von den positiven Lebenszielen ab. Diese positiven Beziehungen zu den höchsten Zielen erhielt die

humanistische Bildung vermöge des Dienstes an der Reformation. Die genaue Kenntnis der antiken Sprachen wie der historischen Überlieferung empfing durch ihre Bedeutung für die Erklärung der Bibel und dadurch für die Überwindung der Lehrtradition der römischen Kirche, jetzt eine praktische Bedeutung, deren Wert sich niemand verschließen konnte. Dazu kam, daß ein Ersatz für die mittelalterlichen Denkformen auf dem Gebiet der Theologie unentbehrlich war.

Es ist kein Zufall, daß Melanchthon allmählich immer genauer und schärfer das Studium der Sprachen wie der artes unter diesen Gesichtspunkt gestellt hat. Dieser kirchliche Gesichtspunkt ist das Zeichen gewesen, unter welchem die als humanistische Bildung bezeichneten philosophischen, historischen und philologischen Studien in die Kultur der Neuzeit eingetreten sind. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß andere Zeitalter eine Erweiterung und Ergänzung dieser Bildung verlangen und brauchen.

Wie nun aber so das humanistische Bildungsideal auf dem Boden der Reformation einen Halt gefunden hat, so hat auch letztere dieser Bildung zu dem Kampf wider die mittelalterliche Kirche und ihre Lehre dringend bedurft.

Eine Welt geschichtlicher Fälschungen war zu zerstören. Unter der Tünche und Übermalung der Überlieferung war in langsamer Arbeit das Bild der wirklichen Geschichte der Kirche und der Urkirche aufzudecken. Diesen Weg mußte der Protestantismus gehen, wenn er das Recht seiner Existenz bewähren wollte. „O daß doch nie Professoren der griechischen oder hebräischen Sprache in das unglückliche Deutschland gekommen wären“, rief zu Trient ein Kardinal aus. Er hatte von seinem Standpunkt aus Recht.

Aber nicht nur eine Waffe gegen äußere Gegner war dem Protestantismus durch diesen Bund mit der historischen und philologischen Methode gegeben, sondern auch der Antrieb zum Streben nach der Erkenntnis der geschichtlichen Wahrheit und damit die Pflicht fortdauernder Kritik an der Überlieferung, sowie die Bereitwilligkeit aus der Geschichte zu lernen. Es waren doch im Grunde reformatorische Ideen, die wirksam wurden bei jenem Wiederaufleben der Kritik an Dogma und Kanon wie der gesamten Überlieferung, in der Aufklärung des vorigen Jahrhunderts.

So haben die beiden Gedankenströme, die in Luther und Melanchthon sich trafen, einander bedurft und ergänzt. Ihre Verbindung bedeutet einen Fortschritt in der Geschichte der Bildung wie der Kirche. Wissenschaft und Bildung wurden eine Sache der Reformation.

Wo immer die Reformation Wurzel schlug, erfolgte alsbald die Einrichtung bzw. Reform des gelehrten Unterrichtswesens.

Blicken wir auf die beiden Männer hin, die sich bald nach Melanchthons Eintreffen in Wittenberg zum Bund für das Leben gefunden haben. Es war ein Bund zweier Führer, ähnlich jenem, den fast dreihundert Jahre später auf dem Thüringer Boden wieder ein mitteldeutscher und ein süddeutscher Mann miteinander geschlossen haben. Aber an geschichtlicher Bedeutung hält letzterer den Vergleich mit ersterem nicht aus.

Über ein Vierteljahrhundert haben die beiden miteinander gearbeitet. Man sagt von der Freundschaft zwischen Luther und Melanchthon. Aber dieses Wort bedarf einer näheren Erklärung, um richtig gewürdigt zu werden.

Wohl selten nur hat die Geschichte zwei Menschen zusammengeführt, die innerlich und äußerlich so sehr verschieden waren.

Vor uns steht die kräftige Herrschergestalt Luthers mit dem mächtigen Kopf auf dem kurzen Nacken. Jener Kopf mit dem bannenden Blick des Auges, das niemand vergaß, der es gesehen — zwei römische Legaten haben seine Macht empfunden — bringt in fast unheimlicher Weise die Willensenergie des geborenen Herrschers zum Ausdruck.

Neben ihm erblicken wir die kleine schmächtige, fast knabenhaft ausschauende Gestalt Melanchthons. Sein Äußeres vermögen wir, dank Dürers Meisterhand, uns lebhaft vorzustellen. Schmale Schultern, ein langer Hals. Am Kopf fällt zunächst die prachtvoll gewölbte Denkerstirn, die feingeschnittene Nase, der etwas vortretende Mund auf. Dann aber das große Auge mit dem merkwürdig nach Innen gewandten Blick. Es ist der Blick des Denkers, der so unverwandt an dem einzelnen haften kann, weil das äußere Bild über dem inneren Bild vergessen wurde.

Dem Bilde der Männer entspricht das geistige Wesen.

In Luther ist eine gewaltige Energie. Alles was an ihn her-

antritt, wird erlebt, innerlich erworben und angeeignet. Es ist die Gabe, in immer neuen und mannigfachen Beziehungen zur äußeren Welt das innere Leben zu bereichern und zu erweitern. Ein ungeheurer Reichtum an Anschauungen ergibt sich daraus. Die wunderbare Regsamkeit seiner Phantasie bewirkt, daß dieselben im reichen Wechsel neuer Kombinationen und neuer Worte und Wendungen zum Ausdruck gelangen.

Luther war kein Denker, sein Reichtum bestand in Ideen, nicht in einzelnen formulierten Gedanken. Hier tritt Melanchthon ihm ergänzend zur Seite. Er besitzt ein wunderbares Talent Formeln zu schmieden, das Komplizierte auf einfache Grundformen zu reduzieren, das Schwierige behältlich und verständlich zu machen. Er war aber nicht ein Denker, der neue Bahnen erschloß. Auf keinem Gebiet hat er das getan oder auch nur versucht. Aber er besitzt jenen Verstand, der eindringt in die Zusammenhänge dessen, was andere vor ihm gedacht, der das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden vermag, der nachzudenken und andere dazu anzuleiten geschickt ist. Daher war er der geborene Lehrer. Er selbst nennt sich einmal einen homo scholasticus serviens ecclesiis multarum regionum. Man kann seine Bedeutung nicht besser kennzeichnen, als es das dankbare Vaterland in dem Ehrentitel Praeceptor Germaniae getan hat. Man denke an seine philologische, philosophische und theologische Arbeit, sowie an seine organisatorische Tätigkeit in Kirche und Schule: überall besteht sein Verdienst darin, daß er Formeln prägte und Formen schuf, daß er aus dem Überkommenen das Brauchbare ausschied, das in die Zeit wirksam eingriff, weil es von ihr begriffen wurde.

Es gab hervorragendere Philologen und kühnere originellere Denker im Reformationszeitalter. Er ist auch als Theologe sicher nicht der zweite Mann nach Luther gewesen. Aber wie er durch sein eigentümliches Talent der Reorganisator des deutschen Schulwesens geworden ist, so ist er — und nicht etwa Luther — der Schöpfer der Technik der protestantischen Theologie.

Das ist der eine Gegensatz im geistigen Bilde der beiden Männer. Der zweite steht mit ihm im engen Zusammenhang.

Melanchthon hat oft vom „heroischen Temperament" Luthers geredet. Vielleicht nirgends kommt diese Seite des Seelenlebens

Luthers so unmittelbar und hinreißend zum Ausdruck, als in dem Lied „Ein feste Burg ist unser Gott". Diese unwandelbare Festigkeit des Glaubens, dieses heldenhafte Insichgegründetsein, ob eine Welt schwankt, hat Melanchthon nicht besessen. Er war kein Held in diesem Sinne. Schon die Zeitgenossen haben das beobachtet und darüber in scharfen Worten geklagt. „Philippus ist kindischer worden, denn ein Kind", schreibt der Nürnberger Vertreter zu Augsburg 1530. „Wie ein Krebs gehe er zurück", meinte damals Philipp von Hessen. Klagen über seinen „Kleinmut" lassen sich fast aus jedem Religionsgespräch, das er mitmachte, anführen. Und Calvin hat, da Melanchthon dem offenen Bekenntnis in der Abendmahlslehre immer wieder aus dem Wege ging, mehr als einmal von seiner „Schwäche", ja von seiner „widerwärtigen Nachgiebigkeit", von seiner „Feigheit" und „Trägheit" geredet.[1])

Luther hat anders geurteilt. Er sah den Grund in der „Philosophie" Melanchthons. Er wird Recht haben. Nur zu leicht fehlt es dem Denker, der scharfen Auges alle Möglichkeiten für und wider samt allen Folgen erwogen, im entscheidenden Moment am Willenstrieb zu handeln: wer weiß was das Richtige ist? Gerade ein zartes und gewissenhaftes Gemüt kommt unter dem Druck der Verantwortung schwer zum Entschluß. Und wie oft schien an den theologischen Formeln Melanchthons Friede oder Krieg, das Wohl oder Wehe des Vaterlandes samt seinen geliebten Schulen zu liegen.

Ergreifend schilderte Melanchthon einmal die Lage des Königs David, der durch seine Schuld sein Volk unglücklich machte. Ein mehr als eisernes Herz müßte der haben, der nicht von Schrecken ergriffen würde bei Erwägung der schrecklichen Strafe, mit der Gott jene Sünde Davids heimsuchte: ein Aufruhr wurde erregt, viele tausend Bürger getötet, dann das Reich Israel von dem Reiche Juda losgerissen. Diese politische Änderung erzeugte die Spaltung des Volkes und der Religion und Religionskriege.[2])

Man blickt hier tief in sein Herz hinein. Der billig Denkende wird ihm gewiß manche Unentschiedenheit und manches Schwanken

[1]) S. z. B. Corp. Ref. XLIII, 216. 321. 489. 738. 835. XLIV, 557. 595. XLV, 61.

[2]) Corp. Ref. XXI, 496 f.

vergeben, kam es doch aus einem frommen gewissenhaften Sinn, wie wieder Luther anerkannt hat.

Vortrefflich hat letzterer selbst diese Seite seines Verhältnisses zu Melanchthon zusammengefaßt. Das „Männlein" sei fromm, aber zu linde, er lasse sich bald einnehmen. Dagegen dünke es ihm, Luther, am besten, gerade aus zu den Buben zu reden, man müsse zu den Klötzen eine grobe Axt nehmen. Jener lasse sich fressen, er, Luther, aber fresse alles und schone niemandes. Melanchthon gleiche dem Jakobus, der gern zu Jerusalem das alte Gesetz festgehalten hätte, er selbst dem Petrus, der das alte Joch nicht länger den Jüngern auf die Hälse gelegt wissen wollte.[1])

So waren die beiden Männer.

Man muß ihre Eigenart sich gegenwärtig erhalten, um die Art ihrer Freundschaft und die Schwankungen, denen dieselbe unterworfen war, richtig zu verstehen. Luther hat Melanchthon gegenüber immer seine Liebe und Treue bewahrt. Er war nicht blind gegen seine Schwächen. Die falsche Milde und Vermittlungssucht hat er gesehen. Aber nie hat er öffentlich den Freund bloßgestellt oder preisgegeben. Auch damals, als allzu dienstwillige Freunde ihm zuflüsterten, er nähre eine Schlange an seinem Busen — als Melanchthons Abweichungen von Luthers Lieblingstheorien im Abendmahl ruchbar wurden — wankte er nicht im Vertrauen. In rührender Weise bemüht er sich um Verbesserung der äußeren Lage des Freundes oder schützt ihn vor dem Tadel des Kurfürsten.

Er erblickte in ihm ein von Gott gesandtes „Werkzeug". In überaus charakteristischer Weise kommt das zum Ausdruck, wenn Luther an das Krankenbett des schwer darniederliegenden Melanchthon tretend, in die Worte ausbricht: „Behüt Gott, wie hat mir der Teufel dieses Organon geschändet". Indem Luther, vermutlich dem Urteil über den Apostel Paulus, er sei ein auserwähltes Werkzeug, folgend, Melanchthon hier ebenso bezeichnet, kommt der tiefste Grund seines Verhältnisses zu ihm zum Ausdruck. Aber er erblickte in ihm ein Werkzeug Gottes, nicht seiner eignen Person.

In seiner klassischen Weise hat er das zum Ausdruck gebracht: „Ich bin dazu geboren, daß ich mit den Rotten und Teufeln muß

---

[1]) Köstlin, Luthers Leben II[4], S. 464. 675.

kriegen und zu Felde liegen, darum meine Bücher viel stürmisch und kriegerisch sind. Ich muß die Klötze und Stämme ausrotten, Dornen und Hecken weghauen und bin der grobe Waldrechter, der die Bahn brechen und zurichten muß. Aber Meister Philipps fähret säuberlich und stille daher, bauet und pflanzet, säet und begeußet mit Lust, nachdem Gott ihm hat gegeben seine Gaben reichlich."

Und nun Melanchthon. In seinen Briefen findet man manche offene und versteckte Klage über Luther und sein stürmisches leidenschaftliches Wesen, über die Knechtschaft, die durch Luther in Wittenberg herrsche. Er zittert vor den Zornausbrüchen des Gewaltigen, vor seinen „tragischen Hyperbeln". Er wagt nur selten einen Dissensus der Anschauung vor ihn zu bringen. Er hat in solchen Zeiten Luther gefürchtet, er stand ihm unfrei gegenüber. „Dem Größeren gegenüber gibt es keine Freiheit als in der Liebe," sagt Goethe.

Aber damit ist nicht seine Grundstimmung gegen Luther bezeichnet. Dieselbe liegt in etwas anderem. Er hat vor Luther eine Ehrfurcht gehabt und einen Glauben an seine Person und Lehre, wie nur wenige. Luthers Lehren waren für ihn die Wahrheit, er selbst fühlte sich nur als einen „armen Schüler Luthers". Er hat „von ihm das Evangelium gelernt". An der Leiche des gewaltigen Freundes stehend, hat er dessen weltgeschichtlicher Stellung Ausdruck verliehen, indem er ihn den größten Zeugen der religiösen Wahrheit anreiht: Jesaja, Johannes der Täufer, Paulus, Augustinus und Martin Luther.

In einer Rede „über Luther und die Zeitalter der Kirche" läßt er ihn das Licht des Evangeliums wieder anzünden, das er verstanden und verkündigt, wie niemand seit den Tagen des Paulus.

Er hat allerdings, auch nach Luthers Tode, von der „unwürdigen Knechtschaft" reden können, in welcher er unter ihm gestanden.

Aber schließt die eine Stimmung die andere aus? Er hat Luther geliebt wie ein Kind den Vater, wie ein Jünger den Meister. Indem er aber selbst ein Meister wurde, ist es begreiflich, daß dieses Verhältnis, wenn man die beiden Männer nimmt, wie sie waren, auch bittere Stimmungen und Gedanken in Melanchthon aufkommen lassen konnte.

Es ist oft über den Verkehr der beiden Männer geredet. Eine

Tischunterhaltung, die uns überliefert ist, möge denselben veranschaulichen. Der Unterschied in Art und Temperament kommt hier wunderbar zur Geltung. Es war am 11. April 1542 auf dem Abschiedsschmaus von Mathesius. Melanchthon war in trüber Stimmung. Anläßlich des Zwistes wegen des Stiftes Wurzen befürchtete man einen Krieg zwischen Moritz und dem Kurfürsten. Melanchthon meint, es sei „jetzt ein bös Wetter und eine feuchte Luft". Luther erwidert, das sei so, wenn Winter und Sommer sich scheiden. Melanchthon redet weiter von dem „vielen Volk", das bei Moritz stehe. Luther antwortet, nicht darauf, sondern auf die gute Sache komme es an. Aber Kaiser und Papst seien so höhnisch, meint jener, worauf dieser versetzt: „die Kunstredner und Klugen" würden es schon wohl hinausführen. Dann jammert Melanchthon darüber, daß man in Rom, England und Frankreich schadenfroh auf den Zwiespalt in Sachsen hinblicken werde. Ja gewiß, sagt Luther, die Papisten werden sich in die Faust lachen, daß die Evangelischen „sich untereinander schlagen und die Lehre selbst ausrotten". „Das muß man hören, der barmherzige Gott wende es; bittet Ihr nur fleißig, ungezweifelt Gott wird es wenden." Und als Melanchthon weiter „über die große Zerrüttung" der Kirche, die eintreten werde, klagt, meint Luther: „aber Gott wird seine Kirche wohl erhalten". Melanchthon fährt fort, es werde auch Blutvergießen geben, „und ich hab's gewagt, es gehe mir auch mit darüber, wie Gott will, ich werde erhauen oder erstochen, ich muß es Gott befehlen". Luther: „Ei, mein Philippe, es wird nicht dazu kommen, betet nur". Melanchthon: „Das überrede mich niemand, ob ich gleich umkomme". Da ward Doktor Martinus zornig auf ihn und sprach: „schweig still, Philippe, du hast eine böse Stimme". Dann aber gab er dem Gespräch eine heitere Wendung.[1])

Indem wir die Eigenart Melanchthons erkannt haben, ist der Ausgangspunkt für das Verständnis seines Lebenswerkes gewonnen. Er der Humanist hat der evangelischen Kirche ihre Theologie und ihr Bekenntnis geschaffen. Er hat den Bund zwischen der humanistischen Bildung und der evangelischen Kirche durchgeführt. Wir haben zunächst diesen Gedanken geschichtlich zu entwickeln.

---

[1]) Luthers Tischreden IV, S. 444—447.

Bekanntlich ist es Luther bald gelungen, Melanchthon auch für die theologische Fakultät zu gewinnen. Sein Plan, ihn ganz der Theologie zuzuführen, scheiterte an dem festen Willen des jungen Humanisten. Seit 1524 ist derselbe mit einem Gehalt von 200 Gulden als Professor der griechischen Sprache, sowie der Theologie tätig gewesen. In dieser Doppelstellung ist er bis zu seinem Tode im Jahre 1560 verblieben.

Aber schon im Jahre 1521 hat er durch die Herausgabe der Loci theologici, d. h. der theologischen Grundbegriffe, oder der ersten protestantischen Dogmatik sich als einen theologischen Meister erwiesen.

Mit wunderbarer Frische und Anschaulichkeit, Knappheit und Klarheit ist in diesem Büchlein die Gedankenwelt Luthers dargestellt. Es hat die protestantische Dogmatik begründet. Die Ideen Luthers in der einfachen Logik und dem Geschmack der neuen Zeit vorgetragen, das sind die Loci in dieser ihrer ersten Gestalt. Man muß das Büchlein mit den dogmatischen Lehrbüchern des ausgehenden Mittelalters zusammenhalten, um den Fortschritt zu empfinden.

Dort auf eine Fläche gestellt die Satzungen und Aussprüche alter und neuer „Autoritäten", hier der Weg des Herzens zu Gott. Dort die unsäglich komplizierten Pfade einer spinösen Logik, auf denen über den Beweisen die Dinge selber verloren gehen, hier das paulinische Evangelium als Ziel, zu dem Verstand und rechter Sinn mit wenig Kunst den rechten Weg weisen.[1])

Wie als Dogmatiker, so hat Melanchthon auch von Anfang an als Erklärer des Neuen Testaments der Kirche zu dienen gesucht. „Ich frage dich, der du den Ozean der unglückseligen Quästionen durchschifft hast, jetzt aber wie aus einem Schiffbruch gerettet, in Sicherheit dich an den Wonnen der heiligen Schrift erquickest, was hältst du von menschlichen Traditionen und den trügerischen Schulen? Glaubst du nicht jetzt in einer anderen Welt zu sein? Bildet nicht

---

[1]) Vgl. hierzu meine Abhandlung „Melanchthons Stellung in der Geschichte des Dogmas und der Dogmatik" in der Neuen kirchl. Zeitschrift 1897, S. 137 f. Ich benütze die Gelegenheit, die hier S. 129 Anm. 1 aufgestellte Konjektur zurückzuziehen, denn das Wort eicotibus erklärt sich völlig aus den icota (C R. XIII, 617), worauf Kawerau hinweist (Möller, Kirchengesch. III, S. 18 Anm.).

in anderer Weise dich jetzt Christi Geist, als einstmals jene Schulen." [1])

So trieb er, wie Luther, die theologische Jugend zu Bibelstudien an. Es war eine Rückkehr zu den Quellen.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist auch Melanchthon nicht müde geworden, das Studium der Sprachen, wie der philosophischen Disziplinen zu empfehlen. Schließlich dienen alle Künste und Wissenschaften nur dem Verständnis des Neuen Testamentes.

Es fehlt in seiner Exegese nicht an feinen hermeneutischen Bemerkungen. So, wenn er die Beobachtung ausspricht, daß jede Stelle nur einen Sinn haben könne (una simplex nativa sententia), und daß dieser mit Hilfe der Grammatik herauszubringen sei. Oder wenn er darauf verweist, der Zusammenhang der Rede sei der beste Kommentar, und daß sich die Schriftsteller selbst erklären. Aber er hat von diesen Einsichten in seiner eignen Auslegung nicht den gehörigen Gebrauch gemacht. Wie er das Verständnis der biblischen Schriftsteller abhängig macht von der Voraussetzung einer Kenntnis der Grundlinien der kirchlichen Dogmatik, so ist der Zweck der Schriftauslegung eigentlich nur der, für die kirchlichen Formeln die Bestätigung zu erbringen.

Melanchthon hat für die geschichtliche Aufgabe und Art der Interpretation nur wenig Verständnis. Einige sprachliche Bemerkungen, eine kurze Paraphrase und die eigentlich exegetische Arbeit ist erledigt. Es folgen dann lange dogmatische Erörterungen, die aber im wesentlichen nur bestimmte, bei Melanchthon stereotype, Definitionen ausführen und in einer nicht selten auch stereotypen Form erläutern. Er mochte in der Theologie auffassen was er wollte, so repetierte er im Grunde immer nur die Definitionen seiner Loci. So wenig das den Leser von heute erfreut, so unvergeßlich müssen doch diese Formeln seinen Zuhörern eingeprägt worden sein. Die Lehre Luthers — in der Formulierung Melanchthons — müssen sie alle aufgenommen und mitgenommen haben.

Aber nicht nur der studierenden Jugend leistete Melanchthon diesen Dienst. Von mindestens ebenso großer Bedeutung, wie daß dem jungen Theologengeschlechte eine Summe von Begriffen für immer

---

[1]) Corp. Ref. I, 140.

eingeflößt wurde, war es, daß in diesen Formen Luthers Ideen zur Kirchenlehre wurden.

Das führt uns zu einem der Höhepunkte im Leben Melanchthons. Er hat auf dem Augsburger Reichstag von 1530 das Grundbekenntnis der evangelischen Kirche Deutschlands, die Augsburgische Konfession, verfaßt. Mit vielen Klagen und Sorgen hat Melanchthon dieses Werk zustande gebracht. Man wußte, daß der Kaiser vor allem darüber ins Klare kommen wollte, ob die protestantische Lehre mit den zwölf Artikeln oder dem sog. apostolischen Glaubensbekenntnis übereinstimme. Sonach war der altkirchliche Charakter der evangelischen Lehre zu betonen. Das gleiche wurde erfordert durch die geflissentliche Vermengung der protestantischen Lehren mit allen Häresien alter und neuer Zeit seitens der Gegner.

Ferner war es insonderheit Melanchthons Anliegen, jede Gemeinschaft mit dem ihm politisch wie persönlich im höchsten Maße unsympathischen Zwingli und seinen Anhängern abzuschneiden. Auch hier leiteten ihn aber politische Gedanken.[1])

Unter solchen Erwägungen entstand die Schrift. Aber Melanchthon konnte sich kaum genug tun in Abmilderungen. Ja, schließlich hat er in privaten Verhandlungen mit den kaiserlichen Sekretären und später den päpstlichen Legaten erklärt, die wesentlichen Differenzen beständen in der Frage nach der Freigebung des Kelches und der Priesterehe, sowie in der Abtuung der Einzelmesse — von dieser sah er später ab —, die Erledigung der übrigen strittigen Punkte könnte einem Konzil überlassen bleiben.

Es war ein Glück, daß er auf diesem gefährlichen Wege bei den Protestanten keine Nachfolger fand.

Man kann es aus seinem Verhalten in Augsburg ersehen, in welchem Grade es dem stillen Gelehrten am politischen Blick und diplomatischen Talent gebrach. Die Kunst des Diplomaten ist nicht die Kunst des zeitweiligen Dissimulierens, wie Melanchthon es immer angesehen hat. Wer aber, wie Melanchthon, bei intimer Kenntnis der Vorgänge in Augsburg, Karl V. in allem Ernst wie

---

[1]) S. bes. Corp. Ref. II, andere Stellen in m. Abhandlung a. a. O. S. 140f.; s. überhaupt Virck (Mel. polit. Stellung auf dem Reichstag zu Augsburg) Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. IX. Sell, Ph. Mel. und die deutsche Reformation (Schriften des Vereins für Reformationsgesch. Nr. 56) 1897, S. 78ff.

einen Halbgott verehren konnte, der ist als Politiker nicht ernst zu nehmen.

Man muß sich das sagen und andrerseits seiner unendlichen Ängste und Nöte gedenken, um den treuen Mann gerecht zu beurteilen. Aber man versteht doch, daß ein politischer Kopf wie der hessische Landgraf damals Zwingli schreiben konnte: „Philipp Melanchthon geht zurück wie ein Krebs, er ist ein schädlicher Mann dem Evangelio Christi mit seiner Blödigkeit."

Doch die Kostbarkeit der Gabe, die Melanchthon seiner Kirche dargeboten hat, wird dadurch nicht gemindert, daß er selbst sie in letzter Stunde zu zerstören bereit war.

Das geschichtliche Verständnis der Confessio Augustana ergibt sich von dem Gedanken her, daß der Protestantismus als der echte und alte katholische Glauben erwiesen werden soll. Die Protestanten vertreten die Lehre der alten Kirche. Die Änderungen der kirchlichen und sittlichen Lebensformen, die sie unternommen, haben das Zeugnis des Altertums für sich. Die Protestanten haben, wo sie abweichen von der römischen Lehre und Praxis, das geschichtliche Recht auf ihrer Seite.

Es war dies geschichtlich ein Gedanke von größter Bedeutung, denn 1. war so ein fester Maßstab zur Feststellung des Gegensatzes zwischen Katholiken und Protestanten gewonnen. Es ist der Gegensatz der Lehre. 2. War prinzipiell bereits festgestellt, was später die Protestanten positiv aussprachen, daß sie, nicht aber die Katholiken, die wahre katholische Kirche seien.[1])

Ist nun immerhin mancher Gegensatz in dem Bekenntnis verschwiegen, anderes verschleiert worden, — das hat Luther sofort bemerkt[2]) — so sind doch die protestantischen Grundgedanken in klassischer Klarheit zum Ausdruck gekommen. Das gilt vor allem von dem 4. Artikel, der die Rechtfertigung allein auf die Gnade Gottes gründet und sie sich in der Sündenvergebung realisieren läßt. Das gilt aber ebenso von den großartigen Ausführungen des 16. und 27. Artikels, die dem mittelalterlichen mönchischen Lebensideal den neuen evangelischen Gedanken der Vollkommenheit gegen-

[1]) S. meine Ausführungen a. a. O. S. 143f.

[2]) Briefe ed. de Wette IV. 52. 110, aber auch 85.

überstellen: „denn die christliche Vollkommenheit ist, daß man Gott von Herzen und mit Ernst fürchtet und doch auch eine herzliche Zuversicht und Glauben, auch Vertrauen fasset, daß wir um Christi willen einen gnädigen barmherzigen Gott haben, daß wir mögen und sollen von Gott bitten und begehren, was uns not ist, und Hilfe von ihm in allen Trübsalen gewißlich nach eines jeden Beruf und Stand gewarten, daß wir auch indes sollen äußerlich mit Fleiß gute Werke tun und unseres Berufes warten. Darin stehet die rechte Vollkommenheit und der rechte Gottesdienst, nicht in Betteln oder in einer schwarzen oder grauen Kappen."

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die kirchliche Tätigkeit Melanchthons im einzelnen weiter zu verfolgen. Es müßte sonst die ganze Reformationsgeschichte erzählt werden. Wir gehen über den Schmalkaldischen Bund, die kaiserliche Politik, die Religionsgespräche zu Worms (1540) und Regensburg (1541) usw. hinweg, ebenso über Luthers Tod und die Niederlage der Evangelischen.

Seit Luthers Tod war Melanchthon der erste Mann der Evangelischen geworden. Neue Aufgaben traten an ihn heran. So manches Mal hat er sich gesehnt nach Luthers kraftvoller Leitung. Auch Calvin konnte ähnliche Wünsche nicht unterdrücken. Vor allem galt es Stellung zu nehmen zum Augsburgischen Interim von 1547. Dasselbe sollte nach dem kaiserlichen Willen den Protestanten aufgedrungen werden. Es trug die katholische Lehre von der Rechtfertigung vor. Dagegen sprach sich Melanchthon aus. Er war aber bereit, die bischöfliche Gewalt wieder restituieren zu lassen, die Sakramentslehre zu revidieren und die katholischen Zeremonien wieder einzuführen.

Man hörte von den einen von dem Zorn des Kaisers wider ihn, den Friedensstörer, dessen Auslieferung verlangt worden war. Von den anderen wurde ihm vorgehalten, daß man um einige Konzessionen jetzt ein goldenes Zeitalter für die Kirche und die Wissenschaft erkaufen könnte.

Es waren dunkle Tage. Jetzt hat Melanchthon jenen Brief an Christoph von Carlowitz geschrieben,[1]) der den dunkelsten Fleck auf seinem Lebensbild bezeichnet. Er erklärt schweigen und sich

[1]) C. R. VI, 880f.

unterwerfen zu wollen, der Kurfürst möge anordnen, was er wolle. Nicht er sei schuld an den Kämpfen der Gegenwart, sondern nur Luther, der ihn in schmählicher Knechtschaft gehalten habe. Aus Wahrheitsdurst habe er sich dann für die Dinge interessiert, habe dabei allmählich mancherlei gemildert und absurde Meinungen fortgetan. So sei er, wiewohl es ihm an ehrenvollen Aufforderungen zur Gegenpartei überzugehen, nicht gefehlt habe, bei der evangelischen Sache geblieben. An dem Zustand der evangelischen Kirche, der keineswegs nach seinem Rat eingerichtet worden, hat er manches auszusetzen. Was die Frage nach dem Interim anlange, so möchte er freilich noch einiges Wenige gemildert sehen. Die episkopale und päpstliche Gewalt solle anerkannt werden. „Vielleicht bin ich von Natur sklavischen Gemüts“, setzt er in trauriger Selbstironie hinzu.

Freudig nimmt er auch die Zeremonien an. Auch andere will er zur Annahme dieser Punkte bestimmen. In der Lehrfrage aber bleibt er bei dem Wunsch nach Verbesserung des Interims.

Das ist der Inhalt des Briefes.

Derselbe ist m. E. oft zu hart beurteilt worden. Gewiß war es nicht großartig, in der Stunde der Gefahr seine Mitwirkung an dem Reformationswerk zu verkleinern. Aber gegen seine Überzeugung hat Melanchthon dabei nicht geredet; daß Luther der einzige Reformator sei, hat ihm festgestanden, und sein Interesse an der Kirche war dem Zweck der Förderung und Erhaltung der reinen Lehre unterstellt.

Man muß letzteres in acht behalten, um Melanchthons Stellung im Interimsstreit zu begreifen. Das bald darauf vom Kurfürsten Moritz von sich aus aufgestellte Leipziger Interim bot im allgemeinen die protestantische Rechtfertigungslehre und wies auch in den übrigen Punkten Abschwächungen auf.

Jetzt stimmte Melanchthon zu. Immer rechtfertigte er sich damit, daß ja die „reine Lehre“ bewahrt sei.

Ein Sturm der Entrüstung brach aus. Allen voran erhoben sich die Flüchtlinge, die im geächteten Magdeburg, „Gottes und Christi Kanzlei“, eine Zuflucht gefunden. Ihr Führer war Flacius.

Aber auch Freunde, besonders Calvin in einem gewaltigen Schreiben, hielten ihm vor, das Zaudern des Führers sei verderb-

licher als das des gemeinen Soldaten, und er dehne das Gebiet der Adiaphora viel zu weit aus.[1])

Ich habe den Eindruck, als wenn Melanchthon diese Angriffe in ihrem vollen Umfange gar nicht verstanden hat. Nach seiner Grundanschauung bedarf es dazu, daß die Kirche ihre Aufgabe in der Welt erfüllt, nur der Verkündigung der reinen Lehre. Hier konnte er streng, ja hart sein. Er billigte die Todesstrafe bei Leugnern der Trinität, wie Servet. Und er verlangte das peinliche Verfahren gegen die Wiedertäufer. Hier stand die „reine Lehre“ auf dem Spiel. War aber diese gewährleistet, konnte man da den „Zwang“ auf äußerlichem Gebiet nicht tragen? Was kam es da auf äußere Formen und Zeremonien an?

Aber seine Stellung in dieser Sache hat ihm das Vertrauen weiter Kreise gekostet. Gegen ihn und seinen Anhang erhob sich jetzt die Partei, die den rechten Luther gegen Melanchthon ausspielte. Es sind die Gnesiolutheraner, die nun bald im Namen der reinen Lehre gegen den Meister der reinen Lehre sich erheben.

Ein tragisches Verhängnis! Melanchthon hat wahrlich die Lehre Luthers so hoch wie nur einer gestellt. Aber er hatte ihr Werden gesehen und war dabei selbst geworden. Auch hatte er unwillkürlich innerlich eine etwas andere Stellung zu den Einzelheiten als die zweite Generation.

Dazu kommt, daß er ein ehrlicher Forscher war, immer bereit, seine Ansichten zu verbessern und zu revidieren. Er ist auch an zwei Punkten deutlich zu anderen Resultaten als Luther gekommen. Er hat die Prädestinationslehre Luthers samt der Behauptung der völligen Unfreiheit des sündigen Willens verworfen und dem menschlichen Willen eine gewisse Mitwirkung bei der Bekehrung zugesprochen. Und er hat die Abendmahlslehre Luthers in ihrer schroffen Prägung in späteren Jahren nicht geteilt. Er stand hier ungefähr auf demselben Standpunkt wie Calvin. Er erkannte eine geistige Gegenwart Christi im Abendmahl an, oder ging doch der Frage nach der leiblichen Gegenwart tunlich aus dem Wege.

---

[1]) S. Corp. Ref. XLI, 593 ff. Über „Melanchthon und Calvin“ s. jetzt die treffliche Untersuchung von A. Lang in der Reformierten Kirchenzeitung 1897, Nr. 8—13.

Man hat nicht selten um dieser Ansichten willen bei Melanchthon einen Zug „liberaler Theologie" im Gegensatz zu Luther finden wollen. Allein, wenn mit diesem Titel ein gewisses Maß von Unabhängigkeit der Überlieferung gegenüber bezeichnet wird, so paßt derselbe auf Melanchthon nicht. Denn er hat die Prädestinationslehre verworfen, weil er in der Bibel und bei den Kirchenvätern entgegengesetzte Aussprüche fand, und er hat sich von Luthers Abendmahlslehre abgewandt, weil er durch das Studium der Kirchenväter zu der Überzeugung kam, daß sie ein „neues Dogma" sei. Er hielt sich also keineswegs frei von Autoritäten.

Die leidenschaftlichen Kämpfe um diese und andere Lehrpunkte haben die letzten Lebensjahre Melanchthons verbittert und ihm den Seufzer nach Befreiung von der „Wut der Theologen" ausgepreßt. So sehr immer man diesen Seufzer mitempfinden und ihn in seiner Lage bemitleiden mag, so sehr muß man sich deutlich erhalten, daß hier kein prinzipieller Gegensatz vorliegt. Prinzipiell nämlich stehen die Gegner genau auf dem Standpunkt Melanchthons. Er hat das Wesen der Kirche in der reinen Lehre erkennen gelehrt, und er hat dazu angeleitet, diese Lehre aus bestimmten Autoritäten, obenan Luther, zusammenzustellen.

Seine Widersacher haben nichts anderes getan, als daß sie nach dieser unerfreulichen Methode der Theologie die Lehren Melanchthons geprüft haben, und daß sie — als Epigonen — die mächtigen Paradoxien Luthers zu Dogmen zu verfestigen willens waren.

Melanchthon klagte zwar über das seculum furiosum, meinte aber auch seinerseits, daß neue Lehrbestimmungen dem Hader ein Ende machen würden.

Es liegt etwas Paradoxes darin, daß ein Fehler in der theologischen Methode Melanchthons sich zuerst gegen ihn selbst gewandt hat. Es ist vielleicht noch paradoxer, daß der erste und treueste Lutheraner, wie kaum ein anderer dem Calvinismus in Deutschland die Wege gebahnt hat. Aber auch dieses Faktum begreift sich aus der Anschauung Melanchthons von der Lehre. Calvin ist bekanntlich als Theologe ein Schüler Luthers. Bei dem groben Schema der unzusammenhängenden Loci, das Melanchthon für die systematische Theologie benutzte, bestanden für ihn faktisch keine Lehrabweichungen Calvin gegenüber. Die Prädestinationslehre des-

selben hatte er auch bei Luther — so wenig dieser sie in späteren Jahren betont hat — tragen müssen, und der calvinistischen Abendmahlslehre stand er näher als der Luthers. Nimmt man eine gewisse moralistische Unterströmung bei Melanchthon und seinen Schülern hinzu — auf äußere Zucht und Ordnung, statutarische Formen zur Besserung des Lebens hat Melanchthon ein fast übertriebenes Gewicht gelegt —, sowie den immer schroffer werdenden persönlichen Gegensatz zwischen Gnesiolutheranern und Philippisten, so wird die Tatsache verständlich, daß eine so große Anzahl von calvinistischen Führern in Deutschland Schüler Melanchthons gewesen sind. Es entbehrt folglich nicht alles Rechtes, wenn in den Kämpfen um die Union so oft Melanchthon als Patron derselben angerufen worden ist.

Nachdem wir jetzt den theologischen und kirchlichen Standpunkt Melanchthons beleuchtet haben, haben wir es noch mit seiner Tätigkeit als Reformator des Schulwesens zu tun.[1])

Wir machten bereits darauf aufmerksam, daß die Reformation die Hebung des Unterrichtswesens zur Folge gehabt hat. Fast überall hat Melanchthon sich dabei direkt oder indirekt beteiligt. Er hat die Reform der alten und die Organisation der neugegründeten Universitäten geleitet. So hat er zu der Reorganisation oder Organisation aller damaligen Universitäten Beziehungen gehabt, außer zu Wittenberg, noch zu Marburg, Tübingen, Leipzig, Frankfurt a. O., Königsberg, Greifswald, Rostock, Heidelberg, Helmstädt, auch Jena. Er hat für die gelehrte Schule den Plan entworfen. Er hat Fürsten und Städten hinsichtlich aller Fragen des Schulwesens und der in Betracht kommenden Personen unermüdlich beraten. Sein Briefwechsel gibt Zeugnis von der dabei von ihm bewährten Dienstfertigkeit und Objektivität. Seine Lehrbücher über lateinische und griechische Grammatik, Physik, Psychologie, Dialektik, Rhetorik, Ethik, Dogmatik beherrschten vollständig den Betrieb auf höheren und mittleren Schulen. Seine Stellung

---

[1]) Vgl. hierzu Hartfelder, Phil. Melanchthon als Praeceptor Germaniae (Bd. VII der Monumenta Germaniae paedagogica ed. Kehrbach) 1889. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichtes auf den deutschen Schulen und Universitäten, Leipzig 1885, S. 128—258. Cohrs, Ph. Mel., Deutschlands Lehrer (Schriften des Vereins für Ref.-Gesch. Nr. 55) Halle 1897.

auf diesem Gebiet war eine schlechthin einzigartige. Es ist keine Phrase, wenn die Greifswalder Statuten von 1545 ihn „unser aller gemeinsamen, mit höchster Treue und Hochachtung zu verehrenden Lehrer" nennen. Er ist auf dem Gebiete der Schule so durchaus unbestritten die entscheidende Autorität gewesen, wie etwa Luther es in kirchlichen Fragen war.

Ich kann auf Melanchthons Verdienste um die Lateinschule nicht näher eingehen. Weder die bekannte Einteilung in drei Klassen, noch auch im wesentlichen das Pensum derselben kann als eine Neuerung bezeichnet werden.

Einen Augenblick aber möchte ich verweilen bei der Neuordnung der Wittenberger Universität, wie sie für die theologische Fakultät 1533, für die drei anderen Fakultäten 1536 erfolgt ist. Dieselbe ist vorbildlich für die deutschen Universitäten geworden.

Die theologische Fakultät sollte vier „Legenten" haben, von denen drei „promovierte Doktores" sind. Der vierte ist der Stadtpfarrer von Wittenberg, der auch Doktor oder mindestens Licentiat sein muß. Die Fakultät hat es mit der Verteidigung des Evangeliums zu tun, sowie mit der Lehre, die in der heiligen Schrift enthalten ist und mit welcher die drei altkirchlichen Symbole übereinstimmen.

Der erste Dozent hat das Neue Testament zu vertreten. Er liest den Römerbrief und Galaterbrief, sowie das Johannesevangelium. Der zweite liest Altes Testament, wobei besonders Genesis, Psalmen, Jesaja genannt werden. Auch fällt ihm die Pflicht zu, je und dann Augustins de spiritu et littera zu erklären. Der dritte Dozent traktiert die übrigen paulinischen, sowie die johanneischen und petrinischen Briefe. Der vierte Dozent, der Pfarrer, muß zweimal wöchentlich über Matthäus oder das Deuteronomium lesen. Dazu kamen noch Vorlesungen, wie die über die Loci oder auch eine Erklärung des Nicänums, welche sich — Melanchthon las sie — auch zu einer völligen Dogmatik auswuchs. Dogmatische Vorlesungen waren im Plan nicht vorgesehen, da, wie wir sahen, die Exegese selbst eigentlich Dogmatik war. Wie sehr die dogmatischen Interessen überwogen, bezeugt die Tatsache, daß im Laufe des 17. Jahrhunderts die exegetischen Vorlesungen allmählich fast ganz in Wegfall gekommen sind.

Wenig verändert ist die juristische Fakultät mit vier Dozenten.

Die medizinische hat drei Lehrer. Von diesen letzteren las der erste über die „nützlichsten Bücher“ des Hippokrates und Galen, der zweite über Rhazes und Avicenna, und der dritte „anatomicos libros“.

Dagegen wurde die philosophische Fakultät von den erheblichsten Veränderungen betroffen. Sie ist der „Ursprung und Stamm für die übrigen Studien“, indem ihr „auch der größere Haufen der Studenten anhanget und folget“. Hatten früher zehn Professoren parallel nebeneinander thomistische und skotistische Philosophie gelesen, so sind jetzt die zehn Lehrstühle folgenden Fächern gewidmet: Hebräisch, Griechisch, Poetik, Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Physik, Moralphilosophie und zwei für die Mathematik.

Alle diese Wissenschaften sollen dem praktischen Nutzen des täglichen und öffentlichen Lebens dienen. In einer Weise, die uns oft recht kleinlich dünkt, weist Melanchthon dies oft nach. Aber sie alle sind zugleich „Mägde“ der Theologie und Kirche. Mit diesem Satz war für jene Zeit nicht viel anderes gesagt, als wenn wir heute von den Wissenschaften behaupten, daß sie etwa dem allgemeinen Besten und den höchsten Gütern dienen. Das Ziel aller Bildung war ja, wie es der Straßburger Johannes Sturm ausdrückte: eine sapiens atque eloquens pietas. Daß aber jener Satz von der Magdstellung der übrigen Wissenschaften zu der Theologie nie mehr in seiner mittelalterlichen Beschränkung aufgefaßt werden konnte, dafür bürgte der Umstand, daß die Universitäten nicht mehr wie im Mittelalter der kirchlichen Oberleitung unterstehen, sondern daß sie rein weltliche Anstalten sind. Freilich haben sie dadurch den freistaatlichen Charakter verloren, der ihnen im Mittelalter eignete, aber sie sind dafür in einen genauen und festen Zusammenhang zu den Aufgaben der Kultur und des Staates versetzt worden.

Das — in flüchtigen Umrissen — ist die Universität Melanchthons.

Wenn je ein Professor das „Extra universitatem non est vita“ billigte, so war es Melanchthon. Wie sehnte er sich doch immer wieder nach seinem geliebten „Nest an der Elbe“, mochte er auch einmal im Kolleg sagen: „Es ist zum Erbarmen, wir haben in diesem armen elenden Nest keine Nahrung, es ist nichts gut zu bekommen; und wenn man schon etwas hat, so kocht mans schlecht; alles ist barbarisch.“

Seinen Berufspflichten und den Universitätsangelegenheiten diente er mit Leib und Seele. Melanchthon war kein Redner, aber er war ein großer Lehrer. Er las über fast sämtliche philosophische Disziplinen, interpretierte griechische Klassiker, dozierte über Neues Testament und Dogmatik.

Klar und präzis ist sein Vortrag. Immer wieder greift er zum Elementaren und den Hauptgedanken zurück. Neue tiefe Ideen, kühne Schlußfolgerungen sucht man vergebens. Er ist ein akademischer Elementarlehrer, der die Hauptsachen einprägt. Er verschmäht es nicht durch Anekdoten — er besaß deren einen kolossalen Vorrat — und moralische Geschichtchen den Vortrag zu beleben, oder auch durch Fragen sich davon zu überzeugen, ob man ihn verstanden. In den Disputationsübungen ließ er sich freilich nicht selten zur Heftigkeit gegen seine Studenten hinreißen. Man muß nicht vergessen, daß es vielfach Knaben von 15 bis 12 Jahren waren, die er vor sich hatte. Immerhin ist mancher Zug, wie er uns etwa aus den Erbauungsstunden, die Melanchthon Sonntag früh mit den Studenten abzuhalten pflegte, mitgeteilt ist, etwas stark. Anreden wie „du Tölpel" bei falschen Antworten sind nicht selten. Dazu Bemerkungen im Stile der folgenden: „Tu das Maul auf, ego te non audio, multo minus ceteri". Ja, er läßt sich selbst dazu fortreißen, einem, der beim Hersagen des zweiten Artikels stockt, zweimal mit dem Ärmel über den Kopf zu schlagen. Es war eigentlich nicht wunderbar, wenngleich Melanchthon sich darüber wunderte, daß die also Aufgemunterten das nächste Mal fortblieben.[1])

Luther mißfiel diese Heftigkeit: „man muß ja auf der Treppe von einer Stufe zu der anderen hinaufsteigen, niemand wird plötzlich der Höchste."

Aber Melanchthons Herzensgüte gab sich auch in besonderem Maß im Verkehr mit der akademischen Jugend kund. Jedem stand seine Tür offen, er war immer bereit, alle mit Rat und Tat zu unterstützen.

Die Eigenart Melanchthons brachte es mit sich, daß er unter

---

[1]) Vgl. hierzu die lehrreichen Untersuchungen von W. Meyer in den Nachrichten der Gesellsch. d. Wiss. in Göttingen, phil. hist. Klasse 1895, S. 40f. 43.

seinen Kollegen nicht nur allgemeiner Verehrung, sondern auch allgemeiner Beliebtheit sich erfreute. Melanchthon muß ein heiterer und witziger Gesellschafter gewesen sein, feinem Lebensgenuß nicht abgeneigt. Ein guter Weinkenner, der z. B. auch Luther den Wein auszusuchen pflegte.

Aber mit dem hochgespannten idealen Sinn, der umfassenden Gelehrsamkeit, der Uneigennützigkeit, Bescheidenheit, Güte und Lauterkeit, die ihn auszeichneten, ist er einer der edelsten und vornehmsten Repräsentanten des deutschen Professorenstandes gewesen.

Man bewundert das fast übergroße Maß dieser Tugenden, wenn man hört, daß er für manche seiner Kollegen die Thesen zu Disputationen oder akademische Gelegenheitsreden verfaßte, daß er Predigtentwürfe und Predigten, ja ganze Kolleghefte für sie ausarbeitete.

Wie hier seine Güte, so tritt die urbane Feinheit und geistreiche Liebenswürdigkeit Melanchthons vielleicht nirgends so deutlich hervor, als in der großen Zahl seiner akademischen Reden, die auf uns gekommen ist. Er mag nun mit dem Schwung patriotischen Empfindens und nicht verächtlicher Sachkenntnis Otto den Großen oder Heinrich III. schildern, oder Luthers weltgeschichtliche Stellung, oder den Nutzen der Mathematik und Physik darlegen, oder gegen die Empiriker in der Medizin, die gegen die Theorien des Hippokrates sich abweisend verhalten und dafür Rezepte von Hebammen und Quacksalbern erhandeln, eifern: es ist immer derselbe feingebildete Geist, der zu uns redet.

Selbst dem Aberglauben der Zeit bezahlte er seinen Tribut in der gelehrten Form der Astrologie. Luther von der Berechtigung dieser von ihm sehr ernsthaft betriebenen Kunst zu überzeugen, gelang ihm nicht. Derselbe meinte: „ich glaube, daß Magistri Philippi Astrologia und Sternkunstlehre gleich sei, als wenn ich einen starken Trunk Wein oder Bier trinke, wenn ich Gedanken habe“.

Nachdem wir jetzt das Werk Melanchthons in Kirche und Schule zu charakterisieren versucht haben, ist es schließlich erforderlich, daß wir ein Bild von der Gesamtanschauung Melanchthons in der Epoche seiner Vollendung entwerfen.

Die Weltanschauung Melanchthons geht auf zwei Quellen zurück. Sein Weltbild — wie es vermöge angeborener Ideen und

durch die Anschauung gewonnen wird —, ist wesentlich identisch mit dem des Aristoteles. Die Lehre des Kopernikus ist verkehrt, hat sie doch nicht nur die Bibel, sondern auch den Augenschein gegen sich.

Die zweite Quelle ist die Offenbarung Gottes in der Bibel. Diese bestätigt teils das natürliche Erkennen, teils erweitert sie es. Der Autorität der Bibel eignet dieselbe Evidenz, wie den einfachsten mathematischen Sätzen. Diesen Satz hat Melanchthon allerdings nicht bewiesen, aber jedes Zeitalter operiert bekanntlich mit derartigen Überzeugungen, deren Beweis niemand fordert und daher auch niemand bietet.

Aber auch wenn man hiervon absieht, machen diese Sätze, die übrigens einer Gedankenreihe des Thomas von Aquino entsprechen, einen bedenklichen Eindruck. Einerseits deshalb, weil als die Form der religiösen Anschauung hier offenbar die Funktion des theoretischen Erkennens angenommen ist, andrerseits weil doch der eigentlich sichere Besitz des religiösen Menschen die doppelt bezeugten angeborenen religiösen Ideen sein dürften. In jenem Satz steckt die Orthodoxie des 17., in diesem die Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Zugleich erhellt der innere Zusammenhang dieser und jener Auffassung.

Nun hat Melanchthon in den spätern Ausgaben seiner Loci fast den gesamten Stoff der biblischen Offenbarung und der überlieferten kirchlichen Dogmen in der Form der Loci so dargestellt, daß er locker und ohne inneren Zusammenhang einzelne Hauptsätze aneinander reiht.

Dies Verfahren aber macht dies Werk nicht geeignet, ihm ohne weiteres die religiöse Anschauung Melanchthons zu entnehmen. Dagegen möchte ich die Beobachtung aussprechen, daß in vielen seiner späteren Äußerungen, sowohl in Disputationen als in Vorlesungen und Reden, Melanchthon seine religiösen Vorstellungen um zwei Hauptbegriffe gruppiert hat, den Begriff der Kirche und den Begriff der Rechtfertigung. [1])

Mit der Kirche ist der Gedanke der reinen Lehre, mit der Rechtfertigung der Gedanke von Gesetz und Evangelium so ver-

---

[1]) Vgl. hierzu meine ausführlichere Darstellung a. a. O. S. 150 ff.

bunden, daß diese beiden Hilfsbegriffe zugleich die Verbindung der beiden Begriffskomplexe herstellen. Die Menschen, welche die reine Lehre haben, machen die Kirche aus. Die reine Lehre ist die Lehre der Schrift, der drei altkirchlichen Symbole, Luthers, der protestantischen Symbole oder auch der Wittenberger Schule. Diese Lehre faßt nun in sich das Gesetz und das Evangelium. Das Gesetz überführt den Menschen seiner Sünde und versetzt ihn in den Zustand der Zerknirschung, das Evangelium erweckt den Glauben und vergewissert den Menschen der gnädigen Sündenvergebung oder Rechtfertigung. Damit zugleich wird durch Verleihung des heiligen Geistes der Trieb zum Guten in ihm angeregt, der unter der Norm des Gesetzes zu guten Werken führt.

In der Folge: Zerknirschung, Glauben, Vergebung der Sünden und gute Werke vollzieht sich also das religiöse Leben. Dieselbe Kombination begegnet uns nun in der Lehre von der Buße und Beichte bei Melanchthon. Dies ist nicht zufällig, sondern bietet uns vielmehr den Schlüssel dar zum Verständnis dieser Gedanken.

Das religiöse Leben des ausgehenden Mittelalters ist von zwei religiösen Begriffen beherrscht, der Kirche und der Buße. Wie jener Begriff die Quellen und die Garantien des Heils und der Wahrheit nachwies, so stellte dieser den Weg zum Heil, den der einzelne Sünder gehen muß, fest. Das religiöse Leben — soweit es kirchlich ist — hat also den Beichtstuhl zum Mittelpunkt. Auf ihn zielt die Gewissensangst wegen begangener Sünden ab. In ihm wird die Sünde zerstört und die Kraft gute Werke zu tun, verliehen, d. h. der Mensch empfängt die Rechtfertigung. Aus ihm stammen die guten Werke, welche dem Sünder als Satisfaktion für das begangene Unrecht zu tun auferlegt wurden.

Dem trat die erste These Luthers mit der Forderung entgegen, daß das ganze Leben eine Buße sein soll. Die religiösen Empfindungen und Erfahrungen des Beichtstuhls sollen also nicht auf eine oder zwei Stunden im Jahr beschränkt bleiben, sondern das ganze Leben des Christen erfüllen.

Melanchthon hat zutreffend die Reformation Luthers als die Reformation des Bußsakramentes erkannt.[1]) Denn es ist die Lehre

[1]) S. C. R. XI, 728. I. 350 ff. V, 568. VI. 90 f.

von der Rechtfertigung mit ihren Attributen nur der Ersatz für das Bußsakrament. Andrerseits ist der mittelalterliche Gedanke von der Kirche als hierarchischer Sakramentsanstalt bei Melanchthon ersetzt durch den Gedanken von der empirischen sichtbaren Kirche als der Trägerin der orthodoxen Lehre.

So hat die Theologie Melanchthons den entsprechenden Ersatz geschaffen für die religiösen Maßstäbe des ausgehenden Mittelalters.

Daß er die Ideen Luthers nach der einen wie nach der andern Seite nur in vergröberter Form wiedergegeben hat, kann hier nur angedeutet werden. Nicht das Evangelium, wie Luther sagt, sondern die „reine Lehre" tut es. Und indem allmählich das Beichtwesen immer mehr in die mittelalterliche Veräußerlichung zurückfiel, konnte auch die Buße wieder in alter Weise auf den Beichtstuhl beschränkt und dadurch die erste These Luthers außer Wirkung gesetzt werden. Doch gehören diese Rückbildungen wesentlich erst der Kirche des 17. Jahrhunderts an. Die Weltanschauung Melanchthons findet aber überhaupt ihre direkte Fortsetzung in den Systemen der sog. „Orthodoxie" des 17. Jahrhunderts.

Wer wird den großen Lehrer um dieser Schranken willen schelten wollen? Nur langsam finden die Ideen der bahnbrechenden Genien praktische Anwendung. Was die Zeit von Luther brauchen und anwenden konnte, hat Melanchthon ihr übergeben. Mehr wäre wahrscheinlich weniger gewesen. Wir begreifen das, denn wer wollte sagen, daß das deutsche Volk und die evangelische Kirche heute an ihrem Luther ausgelernt hätten? Dank darum dem ersten Interpreten, den er gefunden!

An der Leiche Luthers hat Melanchthon den Gedanken ausgesprochen, es würden in fernen Jahrhunderten selbst Atheisten laut verkündigen, wieviel sie Luther danken. Sollte dieses Merkmal höchster Menschengröße in diesen Tagen, da alle Stände, Gruppen, Richtungen in immer gleicher Dankbarkeit Melanchthons gedenken, nicht auch von dem Praeceptor Germaniae gelten?

Zum Gedächtnis Speners.[1]

Man sagt von einem Menschen das Größte, wenn man ihn fromm nennt. Aber man sagt von einem großen Manne der Geschichte zu wenig, wenn man nur von seiner Frömmigkeit redet. Der Mann, dessen Gedächtnis diese Zeilen gewidmet sind, kann leicht in die Gefahr kommen, daß man meint, ihm genug getan zu haben mit der Betonung seiner Frömmigkeit. Spener war kein Mann zum Porträtieren; die scharfen klaren Züge, die sofort in das Auge fallen, das Impulsive und Geniale, das sich von selbst zum Bilde und zur Formel gestaltet, fehlen ihm. Daher ist seine Gestalt — sie war eine Lichtgestalt — von der Geschichte weniger hell beleuchtet, als man wünschen möchte.

Spener besaß nicht jene überwältigende Art der Heroen der Weltgeschichte, man sucht unter Carlyles „Helden" vergeblich nach ihm. Er war nicht wie der Blitz, der den Himmel erleuchtet und bis in das Dunkel der Abgründe der Erde hineinleuchtet, aber er war „ein brennendes und scheinendes Licht". Man muß sein Wesen mit Luther vergleichen, um das zu empfinden. Spener hat nicht Bewegungen entfesselt, die fortwirken, solange es eine Weltgeschichte gibt, aber er hat eine sich anbahnende Bewegung scharf erfaßt, ihre Kräfte zu sammeln und das Bedeutsame in ihr klar zu formulieren und in einen Zusammenhang zu der konkreten Wirklichkeit zu stellen gewußt. Und das alles hat er getan in festem Glauben und in

[1]) Evangel. Kirchen=Zeitung 1905, 5. Febr.

treuer Liebe. Er war kein königlicher Bauherr, aber er war ein fleißiger und glücklicher Baumeister. Er hat Großes getan am Bau der evangelischen Kirche. Dafür ist die Geschichte ein Zeugnis.

Spener glaubte wirklich und er liebte wirklich, er war ein lebendiger bewußter Christ und deshalb, trotz einer gewissen natürlichen Schwäche, ein starker Mensch. Der lebendige Christ aber sieht stets scharf und deutlich die Schäden in der Kirche seiner Zeit. Aber er versinkt dabei nicht in ohnmächtiges Klagen und noch ohnmächtigeres Schelten, sondern er sieht auch das Evangelium inmitten der Kirche und weiß, daß es nicht bloß Wort, sondern Kraft ist. So war Spener. In seinem Denken und Wollen geriet er nie in das Überspannte und Utopische; das Regel- und Ziellose war diesem Manne fremd, freilich auch die Genialität. Aber er war fromm und klar in der Erkenntnis der Ziele und treu, klug und zäh in der Auswahl und Handhabung der Mittel für jene Ziele. „Fromme Wünsche“ nennen wir wohl Wünsche, die nie verwirklicht werden. Spener hat seine Pia desideria zum guten Teil in Wirklichkeit umzusetzen verstanden.

Seine „Wünsche“ griffen weit. Mit Bewußtsein bezog er sie auf die volle Durchführung der Reformation. Zu diesem Zweck forderte er eine Wiedergeburt der Theologie, die Durchführung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen in den Konventikeln, sowie eine ernste Reformation des christlichen Lebens in Herz, Haus und Gesellschaft. Der Forderung, den Sinn zu ändern, hat auch er die Hoffnung auf das nahe Ende angeschlossen. Mit diesem umfassenden Programm verband der merkwürdige Mann einen wunderbaren praktischen Sinn. Er war immer über alles orientiert, und er war vielen ein treuer Berater und Helfer, dabei war er vorsichtig und geschickt, ein Führer, wie wir ihrer nur wenige in der inneren Leitung und Politik unserer Kirche besessen haben. — Es gab eine weitverbreitete pietistische Partei, deren Mitglieder in regem Zusammenhang miteinander standen. Die besonneneren Elemente hatten sich im allgemeinen auf Speners Programm geeinigt, aber es gab auch nicht ganz wenig unruhige und fanatische „Erweckte“, die sich ihnen anschlossen. Auch sie wollten die Reformation zu Ende führen. — Man muß sich diese Verhältnisse vor allen Dingen gegenwärtig erhalten, wenn man die Eigenart des Mannes genauer

bestimmen will. Von der Häresie hielt er sich fern und er hatte seine stille Freude daran, daß auch die Gegner ihm keine Irrlehre wirklich nachweisen konnten. Die Eigentümlichkeit seiner Anhänger ertrug er und deckte sie — nicht ohne Diplomatie — in den heißen Kämpfen wider den Pietismus, die sich erhoben. Der kluge Leibniz urteilte über ihn: „als ich Spener in Berlin kennen lernte, schien er mir zu sehr der Partei ergeben, für deren Haupt er gilt. Er bediente sich als Werkzeuge solcher Männer, deren Leben und Sitten er nicht achtete, die er aber durch seine Ratschläge lenken zu können glaubte, und bei ihnen entschuldigte und vertuschte er, was er bei anderen laut getadelt hätte." — In seinem Leben war Spener ein trockener, ernster Büchermensch, pedantisch auch in der Frömmigkeit. Er war stärker im Aufstellen maßgebender Gesichtspunkte als in ihrer Durchführung im kleinen, lebte er doch in seinem eigenen Hause beinah wie ein Fremdling. Dem Extremen und Lauten war er abhold, aber er duldete es. Er liebte den Frieden und führte gern das Wort des Meldenius an: in necessariis veritas (so, nicht unitas schreibt Spener), in non necessariis libertas, in omnibus caritas. Es fehlte diesem frommen Manne nicht an einer geradezu humanistischen Feinheit und Aufklärung, aber gegen die Sprache Kanaans verstieß er nie. Er wußte sich zu beschränken, weil er etwas erreichen wollte. Wer will ihn darum tadeln? Je größer die Ziele, desto strenger die Konzentrierung. Wer wirklich ein Ziel hat, der muß in dieser Welt viel sehen und — leider — manches auch übersehen können.

Spener hat mitgeholfen, eine ungeheure geistige und religiöse Bewegung durchzusetzen. Wenn in der Geschichte unserer Kirche zwischen der Orthodoxie und dem Rationalismus die Epoche des Pietismus steht, so gebührt ein Hauptverdienst hieran Spener. Und was bedeutet nicht alles diese Epoche für die Kirche und die Kultur unseres Volkes! Die Verfeinerung des inneren Lebens und die Innerlichkeit des Christenstandes, die psychologische Beobachtung und Deutung seiner Erscheinungen, die Betonung der Erfahrung und des Lebens, der innerlich gewissen Wirklichkeit in der Religion, das Absehen auf den Kern des Menschen, die Forderung charaktervoller frommer Ganzheit im Leben, die Erkenntnis von der Frömmigkeit als der Macht der Kirche, die Beziehung des kirchlichen

Lebens zu dem wirklichen Leben — das sind einige der wichtigsten Züge, die wir dem Pietismus zu danken haben. Es sind große Dinge, ein wirklicher geistiger Erwerb aus den Kräften der Reformation, ein bleibender Fortschritt über die Orthodoxie hinaus, Vertiefung und Bereicherung des Lebens.

In diesem Blätterkranz fehlt eine Blume, es ist die Theologie. Man darf vielleicht behaupten, daß manches in der Kirche besser stände, wenn die Führer der pietistischen Bewegung für die Aufgaben und die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie mehr Verständnis gehabt hätten. Aber ihre Stellung zu der Theologie war eine innerlich unklare und unfreie, ein Gemenge von äußerer Pietät und innerem Mißtrauen. Man ließ den Rahmen und die groben Umrisse des orthodoxen Systems bestehen und fügte in ihn erbauliche Betrachtungen und praktische Bibelauslegung. Man hat dadurch nur mitgeholfen zur Sprengung des Rahmens und zur Verwischung der Grundlinien. Einem Mann wie Spener hat es wahrlich an theologischen Kenntnissen und Interessen nicht gefehlt. Aber zur Erneuerung der Theologie als solcher hat er, wie die anderen Führer des Pietismus, doch nur indirekt und im allgemeinen beigetragen. Man hatte nicht die Kraft und den Mut, Luther als Luther zu nehmen, man nahm ihn nur als Lutheraner. Darum wußte man mit dem schönen Stoff, den man erworben hatte, nichts Rechtes anzufangen, und man flickte den alten Mantel mit neuen Lappen, und der Riß ward ärger denn zuvor. — Und dennoch — das darf nicht vergessen werden — der Mann, der einen neuen Guß in der Theologie hergestellt hat, hatte tiefe Beziehungen zum Pietismus, Schleiermacher, „der Herrnhuter höherer Ordnung", wie er sich nennt.

Spener hat sich gern auf Luther berufen, und er durfte es. Das Verderben ist in die Kirche eingebrochen durch die griechische Philosophie, die seit Origenes die Theologie zu beherrschen anfing und in der Scholastik sie ganz unterwarf; dann hat das Papsttum das allgemeine Priestertum aller Gläubigen zerstört. Luther hat das Evangelium wieder verstehen gelehrt: „wo er mit dem Evangelium umgeht, da ist er erst recht der unvergleichliche Luther und steht in seiner eigenen Gabe." „Nächst der Schrift verdanke ich dem lieben Luther das Vornehmste in meiner Theologie. Wer

meine Schriften liest, wird wenig antreffen, das nicht in ihm Grund hätte, ja gewissermaßen aus ihm hergenommen wäre, obwohl ich selbst oft nicht weiß, daß ich aus ihm rede oder schreibe, weil es von mir gefaßt als mein eigen geworden." Das sind richtige und wichtige Worte. Aber Spener hat auch ein geschichtliches Bewußtsein davon gehabt, daß er eine nicht geringe Anzahl konkreter Anregungen der reformierten Frömmigkeit verdankte. Man braucht es heute niemandem zu sagen, daß diese Offenheit des Blickes den Mann nur ehrt. Er hat eine Anzahl wertvoller Motive des reformierten Kirchentums in das Luthertum eingeführt.

Der Pietismus hat die lutherische Kirche reformieren wollen. Dies Ziel hat sich auch die „reformierte" Kirche nicht selten seit den Tagen der Reformation gestellt. Man kann gewissermaßen den Pietismus als den letzten und erfolgreichsten Versuch der Reformierten des Luthertums zu reformieren bezeichnen. Aber diese Betrachtungsweise ist einseitig. Denn einerseits lag im Pietismus ein berechtigtes und bewußtes Zurückgehen auf Luthers Frömmigkeit im Gegensatz zur Theologie der Lutheraner vor — Spener und Zinzendorf zeigen das —, andrerseits ging das beste, was die Reformierten zu bringen hatten, selbst auf Luthers Anregungen zurück.

Was Spener ersehnt und erstrebt hat, ist nicht umsonst gewesen und nicht verloren gegangen. Dankbar bezeugt das heute an seinem zweihundertjährigen Todestage unsere Kirche und unsere Kultur. Daß die „reine Lehre" nicht Selbstzweck, sondern daß sie Mittel für das neue erhöhte Leben im Geist in der Kirche ist, daß die Theologie die Wurzeln und das Wesen dieses Lebens zum Gegenstand hat, daß die Kirche darauf abzweckt, daß alle ihre Kinder bewußte selbständige Glieder an ihrem Leibe sind, daß die Kirche und ihr Leben eine praktisch wirksame Macht ist, und daß wir alle wirken sollen, solange es für uns Tag ist — das können und sollen wir uns heute noch von Spener sagen lassen.

Ein bedeutender Mann wirkt fort durch das, was er war und wollte, aber er wirkt bisweilen auch darin fort, was er nicht war und nicht konnte. Man kann im Hinblick auf weite Kreise in unserer Kirche beides auch von Spener sagen. Frömmigkeit, ernstes bewußtes Christentum wird gepflegt, der Fortschritt des geistlichen Lebens wird gefördert und gefordert. Aber in der Erkenntnis

dieses fortschreitenden Lebens soll einfach alles bei dem Alten bleiben, da werden die Versuche des Fortschrittes nicht etwa geprüft, sondern verdächtigt, nicht etwa widerlegt, sondern niedergeschrien, nicht etwa überlegt, sondern träge zur Seite geschoben, in einer Weise, die sicher die Billigung eines frommen, freilich auch klugen Mannes wie Spener nicht gefunden hätte. Möchten fortwirken bei uns die Realitäten im Leben Speners — was er war —, und erblassen die Schatten — was er nicht war —, die von ihm und seinem Werk ausgingen!

Nikon, Patriarch von Rußland.[1]

Man hat gesagt, jedes große Menschenleben sei eine Tragödie. Wohl selten nur werden sich die Züge, die zur Tragödie gehören, so vollständig in dem Bilde eines hervorragenden Menschen vereinigt finden wie in dem Mann, dessen Bild ich heute zu zeichnen versuchen will, Nikon, der Reformator der Kirchen Rußlands.

Weit in den Südosten Rußlands sehen wir uns zunächst versetzt. Dort in einem Dorf, nicht weit vom Wolgastrom, wurde im Jahre 1605 Nikon geboren. Sein Taufname hieß Nikita, erst als Mönch verwandelte er ihn in Nikon.

In einem armen Bauernhause stand Nikons Wiege. Ein russisches Bauernhaus zu Beginn des 17. Jahrhunderts, an den äußersten Grenzen der Kultur gelegen! Strengen wir unsere Phantasie an, ein Gemisch von Dunkelheit und Rauch, von Roheit und Schmutz herzustellen, wir werden schwerlich die Wirklichkeit erreichen. Aber selbst des Menschen natürlichstes Recht, das Recht auf Mutterliebe, blieb Nikon versagt. Die Mutter war bald nach der Geburt gestorben. Der Vater verheiratete sich zum zweitenmal. Ein hartes, boshaftes Weib hat die Erziehung des Knaben geleitet.

Grausam wurde das Kind gestraft, ja lebensgefährlich mißhandelt. Einen Lichtpunkt bildete die Schulzeit. Er lernte dürftig lesen, dann war es genug, man bedurfte des kräftigen Knaben zur Arbeit im Hause.

---

[1]) Erlangen 1890.

Aber Nikon gehörte nicht zu jenen Naturen, denen das Geschick den Willen schmiedet, sein Wille war jetzt schon der Schmied seines Schicksals. Der zwölfjährige Knabe entfloh seinen Eltern. In einem Kloster fand er Zuflucht. Freundlich nahmen sich die Mönche seiner an, sie erteilten ihm Unterricht. Strenger als ein Mönch lebte der junge Knabe. Der Gottesdienst war seines Herzens Freude. Um nur ja des Morgens stets der Erste in der Kirche zu sein, wußte er es so einzurichten, daß er hart am Glockenturm seine Lagerstätte erhielt, die ersten Glockentöne weckten ihn sofort. Scherzend sagte man ihm wohl im Kloster, er werde es noch weit bringen, er werde gar Patriarch werden! Die Kirche war das Licht dieses jungen Lebens geworden, draußen drohte Dunkelheit und Roheit.

Fünf Jahre dauerte dieser Aufenthalt. Keine Sehnsucht nach dem Elternhaus regte sich in des Jünglings Herz, das Kloster war seine Welt. — Da erfuhren die Eltern von seinem Aufenthaltsort, er mußte heimkehren. Bald darauf starb der Vater. Um des Anwesens willen mußte er, dem Wunsche der Verwandten folgend, sich verheiraten. Er war 18 Jahre alt.

Aber sein Herz war nicht bei der Bauernwirtschaft, es zog ihn dahin, wo er zuerst ein menschenwürdiges Dasein kennen gelernt hatte. Der Kirche will er dienen. So nimmt er den erledigten Posten eines Vorlesers an. Bald darauf wird er Geistlicher.

Durchreisende Kaufleute waren auf den begabten jungen Priester aufmerksam geworden. Er wurde im Jahr 1627 nach Moskau berufen, 22 Jahre alt. Kinder wurden ihm geboren, sie starben bald. Er achtete dessen wenig. Für das Leben des Hauses und die Freuden der Geselligkeit besaß er keinen Sinn. Das Ideal seiner Kirche war das Ideal seines Herzens.

Nikon wollte Mönch werden. Er beredet seine Frau den Schleier zu nehmen. Sie will nicht, aber sein Wille überwindet ihren Widerstand. 30 Jahre war er alt, als er den Freuden dieses Lebens Valet sagte. Was er tat, tat er ganz. In eine Einsiedelei des Weißen Meeres im hohen Norden begibt er sich.

Verstreut auf der Insel lagen die Hütten der Brüder. Jeder lebte in der Einsamkeit für sich, nur an den Festtagen versammelte man sich zu gemeinsamer Andacht in der Kirche. — Alle Übungen,

die die Regel vorschrieb, erfüllte Nikon streng, ja er fügte von sich aus freiwillig manches zu ihrer Verschärfung hinzu, so etwa tausend tägliche Kniebeugungen.

Was mag in den langen Jahren, die Nikon auf der Insel zubrachte, in seiner Seele vorgegangen sein? Er las die Bibel und die Kirchenväter. Nichts zog ihn von den geistlichen Übungen ab auf dem Eiland, das den größeren Teil des Jahres über von Schnee und Eis starrte. Keine Reize der Natur und keine Aufgaben der Welt konnten ihn abziehen. Der inwendige Mensch war seine Welt. Aber wir wissen von seinem inneren Leben in dieser Zeit nichts. Von Seelenkämpfen, wie etwa ein Luther sie durchlebte, haben wir keinen Bericht.

Nur eins wissen wir. Nikons Wille ist ungeschwächt geblieben. Als der Vorsteher eine Kollekte für einen Kirchbau zusammengebracht hatte, und der Bau nicht alsbald in Angriff genommen wurde, da erhob Nikon sich grollend wider solche Unentschlossenheit. Er mußte weichen. „Biegen oder Brechen", das war schon jetzt die Devise dieses Lebens.

Auf einem kleinen Kahn durchfuhr er das Meer, nach einer neuen Einsiedelei suchend. Er fand sie, und die Brüder nahmen ihn auf. Nicht lange Zeit verging, und er wurde ihr Abt. Es war im Jahr 1643.

Das neue Amt führte ihn häufig nach Moskau. Hier gewann er den hohen Freund, der das Glück seines Lebens bedeutete und sein Unglück. Kein Geringerer war es, als der Zar Alexei Michailowitsch. Ganz jung, fast noch ein Knabe, war er auf den Thron gekommen, ein edles Gemüt, weich und biegsam, aber jedem Einfluß preisgegeben. Am Hof hatte sich eine Bojarenherrschaft herausgebildet, besonders Morosow, der Schwager des Zaren, hielt diesen in drückender Abhängigkeit.

Nikon imponierte dem Zaren, zunächst durch seine Beredsamkeit und dann durch das gewisse Etwas, das den Schwachen zum Starken hinzieht. Der Zar trug Sorge dafür, daß sein Freund bald Archimandrit eines Klosters in Moskau wurde. Regelmäßig und außerordentlich herzlich war nun der Verkehr der beiden Männer. Immer besuchte der Zar den Gottesdienst bei Nikon und erbaute sich an seiner kraftvollen Rede. Gern lauschte er auch

seinen Ratschlägen, und war immer bereit zur Hilfe auf Nikons Vorstellungen hin.

Drei Jahre gingen hin und im Jahre 1649 bestieg Nikon den Metropolitenstuhl zu Nowgorod. Aber die engen Beziehungen zu dem kaiserlichen Freunde dauerten, trotz der räumlichen Trennung, fort. Häufig kam der Metropolit nach Moskau, um den Zaren zu besuchen und zu beraten. — Machtvoll griff er in die Verwaltung seines Sprengels ein, mancherlei Mißbräuche abstellend. Er war fraglos der mächtigste Mann in Nowgorod. Ungebeugt und mutvoll wußte er den erregten Volksmassen zu trotzen bei einem gegen die deutschen Kaufleute Nowgorods gerichteten Aufruhr.

Wieder waren drei Jahre vergangen, da starb der Patriarch von Moskau, das Oberhaupt der ganzen russischen Kirche. Aller Augen richteten sich auf den Metropoliten von Nowgorod, aber man fürchtete auch die Härte und Strenge des gewaltigen Mannes. Das Los war gefällig genug nicht für Nikon, sondern für einen anderen der drei Kandidaten, die man aufgestellt hatte, zu stimmen. Aber der Zar widersprach dem Lose, er verlangte die Wahl Nikons. Die Synode beugte sich schließlich dem kaiserlichen Willen.

Auch Nikon weilte damals in Moskau. Er wurde in die Versammlung gerufen und seine Erwählung ihm mitgeteilt. Er lehnte die Wahl entschieden ab, wie so mancher große Kirchenfürst es vor ihm getan. Es war keine erkünstelte Demut, wie könnte ein Mann anders handeln, der es empfindet, daß eine Welt an ihm, oder er an ihr zerschellen muß? Fußfällig und weinend flehte ihn der Zar und mit ihm die ganze Versammlung an, doch ja zu sagen. Da dachte Nikon, daß Gott der Fürsten Herzen lenke, und er sprach: Nicht die Hörer, sondern die Täter des Gesetzes werden gerecht vor Gott, das Herr Herr sagen tut es nicht; wenn sie ihn wirklich zum Patriarchen haben wollen, so sollen sie feierlich geloben, die Gebote des Evangeliums Christi und die Regeln und Satzungen der Kirche gehorsam zu befolgen und ihm, Nikon, als dem höchsten Vater in allem zu gehorchen. Wollten sie das tun, dann dürfe er nicht nein sagen. Und sie gelobten, was er wünschte. Es war das Programm eines gereiften Mannes, der wußte, was er will. Aber wie merkwürdig klingen doch seine Worte mit der Betonung des Gehorsams, der Gesetze und Satzungen!

Im Jahre 1652 ist Nikon Patriarch geworden. Nur sechs Jahre lang hat er dies Amt bekleidet, aber mit unauslöschlichen Zügen ist seine Wirksamkeit in die Rollen der Kirchengeschichte Rußlands eingetragen. Es ist der einzige Kirchenfürst größten Stils, den sein Land hervorgebracht hat, und man muß in der Geschichte seiner Kirche weit zurückgreifen, um Männer zu finden die ihm als Kirchenfürsten ebenbürtig waren.

Große Aufgaben warteten seiner. Mißbräuche schwerster Art waren in der Kirche an der Tagesordnung. Eine Reformation war nötig, und Nikon hat sich sofort an das Werk gemacht. Man staunt, wenn man überschaut, was der Mann in sechs Jahren geleistet hat. Zum festen Mark des Willens mußte eine eichenharte Natur treten, um des alles Herr zu werden. Und hart wie der Eichbaum war Nikon. Er konnte nach allen Arbeiten des Morgens wohl an einem kaiserlichen Diner teilnehmen, das sich bis zur Mitternacht hinzog, von dort in die Kirche gehen, den Frühgottesdienst abhalten und am Morgen frisch sein Tagewerk aufnehmen.

Doch versuchen wir in einigen Umrissen ein Bild von dem Lebenswerk Nikons zu entwerfen.

Zunächst galt es die Geistlichkeit zu reformieren. Unwissenheit und Unsittlichkeit paarten sich in ihr nicht selten in erschreckender Weise. Nikon sorgte für eine Schule, die sog. griechisch-lateinische Schule, die den Zwecken höherer Bildung dienen sollte. Er war ein leidenschaftlicher Verehrer der griechischen Bildung, noch als Patriarch bemühte er sich selbst um die Erlernung der griechischen Sprache. Selbst kein gelehrter Mann, hatte er doch volles Verständnis für die Bedeutung gelehrter Arbeit. Er sammelte eine große Bibliothek von tausend Bänden und regte die Abfassung griechischer und lateinischer Wörterbücher an. — Von der Geistlichkeit verlangte er, daß jeder wenigstens lesen und schreiben könne, aber auch das wurde als zu hart beklagt. Dann legte er Gewicht darauf, daß in den Kirchen gepredigt werde. Er selbst ging hierin mit gutem Beispiel voran. Entweder las er alte Homilien — etwa die des Chrysostomus — vor und schloß daran seine eigenen Erläuterungen, oder er hielt auch freie Reden.

Das andere, was Nikon forderte, war ein streng sittliches Leben der Geistlichen und Mönche. Unnachsichtig griff er ein, wo

seine Gebote übertreten wurden. Nicht Alter, nicht hohe Stellung schützten vor strenger Ahndung. In Moskau organisierte er eine Art geistlicher Polizei. Wehe dem Geistlichen oder Mönch, der betrunken aufgegriffen wurde! Nach harter Geißelung wurde er in Ketten gelegt, Hände und Füße in den Block und so in das Gefängnis gesperrt.

Sorgte Nikon derartig für die Würde der Kirche, so lag ihm auch ihr Glanz am Herzen. Schöne Kirchengebäude wurden aufgeführt, drei großartige weitläufig angelegte Klöster erbaute er.

Aber Nikons Hauptaugenmerk war auf den Kultus gerichtet. Er war selbst ein glänzender, auf alles genau achtender Liturg und er verschmähte es nicht, von gerade in Moskau anwesenden Griechen über die Fehler, die er etwa in der Liturgie machte, sich belehren zu lassen. Es war der Mißbrauch eingerissen, daß mehrere Geistliche zu gleicher Zeit die Liturgie hielten, einer sang etwa den Anfang, ein zweiter die Mitte, ein dritter den Schluß. Das konnte nicht erbaulich wirken, es wurde abgeschafft. Auch die Besserung des Kirchengesanges lag dem Patriarchen am Herzen. Aus Griechenland wurden Sänger berufen, die Chöre einzuüben.

Doch das alles war nur Vorspiel. Ein anderes war es, was Nikons Seele bewegte. Durch Nachlässigkeit oder durch die Absicht zu verdeutlichen, war diese und jene Änderung der Liturgie aufgekommen und allmählich auch in die kirchlichen Bücher eingedrungen. Hierin erblickte Nikon, dem Geist seiner Kirche folgend, häretisches Gift. Dies Gift sollte vor allem fortgeschafft werden.

Um was handelte es sich? Im dritten Artikel des Bekenntnis war ein „wahr" eingeschoben: „ich glaube an den wahren heil. Geist". Man sang das Halleluja nicht dreimal, sondern zweimal. Man hatte in der Formel „geboren, nicht geschaffen" ein „a" (aber) eingeschoben: geboren, aber nicht geschaffen. Man bekreuzte sich nicht mit drei, sondern mit zwei Fingern. Diese und ähnliche Fehler waren es, denen Nikons Reformbestrebungen galten. Alte Handschriften, slavische und griechische, wurden in großer Menge nach Moskau gebracht. Man suchte das Ursprüngliche zu finden und verbesserte nach ihm die Bücher. Synoden sprachen sich für die Verbesserung aus.

Eine furchtbare Gegenbewegung erhob sich. Man sah sich in

seinen heiligsten Interessen bedroht, man erblickte in dem Patriarchen den Antichrist. Mit Gewalt und List widersetzte man sich seinem Unterfangen. „Ich glaube an das a“, brüllte einer der Hauptgegner, der furchtbare Awwakum, „man will das a meinem Heiland rauben.“

Aber die eherne Hand des Patriarchen drückte die Widerstrebenden zu Boden. Es wurde still, nachdem Neronow in die Verbannung in ein entferntes Kloster gesandt, nachdem der Bischof von Kolomna eingesperrt worden war, nachdem Awwakum wie ein wildes Tier an der Kette auf dem Hof des Patriarchenpalais gewütet hatte und dann nach Sibirien verschickt worden war. Nikon hatte gesiegt, die Reformation war durchgesetzt worden.

Aber was bedeutet das alles? Ist es nicht Unsinn, ein kindischer Streit um gleichgültige Wörter und Zeichen? Nicht selten kann es bei der Betrachtung der Geschichte dem fernen Beschauer so erscheinen, als wären große Kämpfe um ein nichts, um leere Wörter und Symbole geführt worden. Aber die Menschen sind einander doch ähnlicher, als man meint, in den verschiedenen Zeitaltern ihrer Entwicklung. Wer näher zuschaut, der findet einen Sinn, auch in den abstrusesten Interessen des Menschengeistes. Will man den Kampf, von dem wir sprechen, verstehen, so muß man die Eigenart des griechischen Christentums verstehen.

Die griechische Auffassung des Christentums hat eine wunderbare Geschichte durchgemacht. Der griechische Geist hatte sich ursprünglich auf die höchsten Fragen der religiösen Erkenntnis gerichtet. Was die Trinität sei, wie Gottheit und Menschheit in Christus vereinigt seien — das waren die Probleme. Man schuf eine heilige Metaphysik, ihre Erkenntnis war der Weg zum ewigen Leben. — Dann hatte man die Formeln gefunden, die man suchte, immer härter und fester wurden sie; was Brot sein sollte, wurde zum Stein, und der Stein war ein heiliger Stein. Wie es Menschen gibt, die Vermögen zu erwerben, aber nicht anzuwenden wissen, so gibt es auch geschichtliche Gemeinschaften, die ein reiches Erbe besitzen und doch darben. Die Formel und die Form war hinfort alles in der griechischen Kirche. Und man wußte es zu deuten. Die alten heiligen Formeln und Formen sind Ausdruck und Symbol des Ewigen, durch sie kommt ewige Wahrheit und Kraft in die

Seelen. Sie sind die goldenen Schöpfräder, durch die die Wasser aus dem Strom der Ewigkeit auf die dürren Äcker der Welt geleitet werden. Gerade die alten und ursprünglichen Formeln haben diese Kraft. Man kann das mystisch verstehen und an ewige Geheimnisse denken, die in Symbolen den Herzen offenbar werden. Aber man kann es auch im Sinn des religiösen Materialismus — wie oft liegt dieser Materialismus hart neben dem Mystizismus — deuten. Den Reliquien und Bildern, den Formeln und Bräuchen des Gottesdienstes wohnt irgendwie göttliche Kraft ein, und diese wirkt, wo man sich jener bedient. — So hat der Weg der griechischen Christenheit von dem ersten Nicänum — der Sohn eines Wesens mit dem Vater — zu dem zweiten Nicänum — die Anbetung der Bilder — geführt. Es lag innere Logik in dieser Entwicklung. Zuerst suchte man um Gottes willen die Formel und nur sie, dann hatte man die Formel, um derentwillen Gott wirkt. Auch der Ausdruck tiefster Gedanken kann zum Zaubermittel werden.

Durch das Zusammenwirken der Motive des ersten und zweiten Nicänums ist der eigentümliche Charakter der griechischen Frömmigkeit bezeichnet, aber der Geist des zweiten Nicänums prävaliert. Formen und Formeln des Kultus sind die eigentlichen Gnadenmittel. Jeder griechische Gottesdienst vergegenwärtigt uns diese Richtung der Religion. Man schlägt das Kreuz und man verbeugt sich im richtigen Moment, man murmelt das „Herr, erbarme dich“. Dadurch wird eine Stimmung erzeugt, die man als Andächtigkeit — nicht eigentlich Andacht — bezeichnen kann. Diese Stimmung, in der die Nichtigkeit und Vergänglichkeit des Irdischen und die Gegenwart des Ewigen empfunden wird, ist die Frömmigkeit. Es ist psychologisch richtig bemessen, daß man auf das ehrwürdige Alter und die Ursprünglichkeit der Formeln und Bräuche, die das bewirken sollen, das größte Gewicht legt. Die Seele erwartet unwillkürlich das Große bestimmter, wenn durch ein altehrwürdiges Tor, das nur alte Schlüssel aufschließen, der Weg zu ihm führt. Nur die rechte Formel führt zum Himmel.

In diesem Zusammenhang will das Lebenswerk Nikons verstanden werden. Wer es so zu betrachten vermag, der begreift, daß es sich um Großes handelte. Nichts Geringeres stand auf dem Spiel als die Gewißheit, daß die Kirche wirklich das ewige Leben

spendet. Nur die alten Formen des Kultus konnten diese Gewißheit garantieren. Darin kam Nikon mit seinen Widersachern überein. Aber sein Horizont war ein weiterer. Für jene waren die Bräuche die ältesten, die sie kannten, ihm handelte es sich darum, was geschichtlich als alt erwiesen werden konnte. Sie waren zufrieden damit, was sie hatten, er war bereit, sich aus der Geschichte belehren zu lassen. Bemessen am Prinzip war Nikon im Recht. Auch wer das Prinzip verwirft, kann an diesem Recht nicht zweifeln.

Der Mann war weitschauender und gebildeter als seine Gegner. Aber nichts kann so verkehrt sein, als wenn man ihn als einen Neuerer betrachtet. Moderne, „aufgeklärte" Gedanken lagen ihm ganz fern. Nur das Alte fand Gnade vor seinen Augen. Als reiche Bojaren in Moskau sich Orgeln anschafften, ließ Nikon sie zerstören, hätten doch die verfluchten katholischen Häretiker sie erfunden. Die Heiligenbilder, die nach den Regeln der neubelebten „italienischen Kunst" gemalt waren, wollte er verbrennen lassen, der mildere Zar setzte es durch, daß sie bloß vergraben wurden. Nur die alten byzantinischen Bilder oder die nach ihrem Typus gefertigten durften gebraucht werden. Es war ein Archaismus, der romantisch wäre, wenn das Ästhetische ihm nicht ganz fern gelegen hätte.

In diesem Sinn war Nikon ein Reformator. Wir denken bei diesem Worte in der Regel an Männer, die der Kirche neue Gedanken und Tendenzen brachten. Aber auch diese Männer greifen immer zurück auf das ursprüngliche Christentum, das ist begründet in dem Offenbarungscharakter der christlichen Urgeschichte. Sie verpflanzen neue Wahrheiten aus dem uralten Pflanzgarten der Kirche in ihre Nutzgärten. Andere dagegen lassen es daran genug sein, die alten Stämme vom Moos und den Parasiten späterer Zeiten zu reinigen. Auch sie sind Reformatoren, denn auch sie leitet die Absicht, zum wirklichen rechten Christentum zurückzukehren. Ein Reformator dieser Art war Nikon. Er vermochte nicht das Alte durch einen neuen Guß neu zu machen, aber er wollte das Alte wiederherstellen.

Wir überschätzen seine Bedeutung nicht mit dieser Charakteristik. Das zeigt die Geschichte der russischen Kirche bis auf diese Stunde. Der Riß, den Nikon in sie brachte, ist bis heute vorhanden. Noch immer stehen der großen rechtgläubigen Kirche die

„Altgläubigen" gegenüber. Und das Wesen dieser Differenz liegt darin, daß jene die von Nikon verbesserten liturgischen Bücher annahmen, diese trotz aller Drangsale bei den von Nikon verworfenen Formeln und Bräuchen geblieben sind. Daß ein streng konservativer Zug und die herbere Sittlichkeit der bedrückten kleinen Kreise bei den „Altgläubigen" hinzukam, ist aus der Geschichte verständlich.

Doch eigentümlich! In einer Hinsicht war der treue Sohn seiner Kirche, der Todfeind des abendländischen Katholizismus von diesem nicht unbeeinflußt. Es ist der hierarchische Gedanke, der Gedanke der Freiheit der Kirche vom Staat und der Leitung des Staates durch die Kirche. Man kann diese Fragen von dem Gesichtspunkt des Kirchenstaates aus — um das Wort zu brauchen — behandeln: die Kirche ist ein Staatswesen neben den anderen, aber über ihnen, der Gottesstaat, der die Staaten der Welt zu beherrschen berufen ist. Byzanz hat den Gedanken der Staatskirche hervorgebracht: ein biegsames Machtmittel in den Händen des Staates ist die Kirche, ein heiliges Institut zur Volkserziehung. — Es scheint mir nicht zweifelhaft zu sein, auf welcher Seite Nikon stand. Schon das Programm, das er bei seiner Erwählung aufstellte, zeigt das.

Er hat diesem Programme gemäß gehandelt. Jeden Eingriff des Staates in kirchliche Angelegenheiten wehrte er mit starker Hand ab. Geistliche dürfen nur von Geistlichen gerichtet werden. Das bestehende Verbot des Landerwerbes durch Kirchen und Klöster setzte er faktisch außer Kraft. Als einen gleichberechtigten Herrn fühlte er sich neben dem Kaiser. Willig nahm er den Titel des Zaren „Großherr", den Schmeichler ihm zuerst beigelegt haben, an. So unterschrieb er sich später auf Urkunden und so nannte ihn selbst der Zar. Tief beugte sich dieser vor dem gewaltigen Mann, er küßte ihm die Hand, während Nikon ihn bloß auf die Wange zu küssen pflegte. Auch im äußeren Auftreten hielt Nikon etwas auf seine fürstliche Stellung. Die kostbarsten Prunkgewänder, die die erzbischöfliche Sakristei zu Moskau aufbewahrt, haben ihm gehört.

Man kann sagen: alle Wege führen nach Rom, und man kann auf die hierarchischen Instinkte des Mannes als auf etwas Angeborenes hinweisen. Seit den Tagen der großen Patriarchen von Alexandrien — der Cyrill und Dioskur — ist kein Kirchen-

fürst der griechischen Kirche so mächtig dem Staat entgegengetreten. Aber sein Programm hat das Streben jener Männer hinter sich gelassen. Und eins gibt dabei zu denken. Nikon stützte sich bei seinen Ansprüchen, merkwürdigerweise, auf eine römische Urkunde, jene bekannte Fälschung des 8. Jahrhunderts (die Donatio Constantini), welche schildert, wie große Machtbefugnisse einst Konstantin der Große dem Papst Silvester eingeräumt habe, wie demütig er selbst ihm den Steigbügel gehalten habe.

So stand Nikon da, allmächtig, wie ein Zeitgenosse sagt. Zumal in Abwesenheit des Zaren war er der unumschränkte Gebieter — „der Zar und wir, der Großherr, befehlen es“ — so hieß es dann. Wer sollte ihm Widerstand leisten? Erfolg um Erfolg hatte er errungen, nicht nur nach innen, sondern auch nach außen. Während seiner Herrschaft gelang es durch einen Krieg die unter dem schweren Druck Polens seufzenden griechischen Christen des heutigen westlichen Rußlands unter russische Herrschaft und unter die Botmäßigkeit der russischen Kirche zu bringen. Etwas von dem modernen Ideal des Panslawismus scheint ihm vorgeschwebt zu haben: alle Slawen sollten unter dem einen rechtgläubigen Herrscher vereinigt werden. Nikon zuerst konnte sich nennen: „Patriarch von Moskau und dem ganzen, großen, kleinen und weißen Rußland“. — Erheblich waren auch die Erfolge der Mission — Nikon ließ sie sich besonders angelegen sein — unter Heiden, Juden und Mohammedanern.

Aber trotz allem, man haßte diesen Mann. Nicht nur die Altgläubigen und die Geistlichkeit, die er so hart behandelte, taten das. Auch die Bojaren grollten dem starken Mann, hatte er doch ihren Einfluß auf den Zaren gänzlich gebrochen, und lastete doch seine Hand schwer auf ihnen, selbst ihrem häuslichen Leben, wie wir sahen. Es scheint damals ein Zug nach dem Westen mit seiner höheren verfeinerten Kultur und mit seinem Luxus durch Moskau gegangen zu sein. Schroff trat Nikon dem entgegen. Diese freieren, weiteren Anschauungen, denen einst Peter der Große so weiten Spielraum schaffen sollte, galten Nikon nur als Freigeisterei. Und doch besteht zwischen seiner Arbeit und dem Lebenswerk des großen Kaisers ein innerer positiver Zusammenhang.

Unerschütterlich fest schien Nikon dazustehen. Ein Mann nur

konnte ihn stürzen. Das war er selbst, und er hat es getan. Der Versuchung vieler großen Kirchenmänner ist er auch erlegen. Er blieb nicht auf dem kirchlichen Boden stehen, er griff hinüber in rein weltliche Gebiete. Und das ist sein Verderben geworden. Er drängte sich in alle weltlichen Angelegenheiten des Staates. Der Stellvertreter des Zaren überschritt dabei leicht seine Befugnisse. So damals, als er in Abwesenheit des Zaren, im Namen des Thronfolgers, einem seiner Klöster ein Grundstück überwies. Er entschied auch über Krieg und Frieden. So in dem Krieg mit Polen. Er stand damals auf dem Gipfel seiner Macht, als Vertreter des Zaren herrschte er wie ein Souverän. Und als eine schwere Pest Moskau heimsuchte, und die kaiserliche Familie von ihr verschont blieb, weil Nikon sie rechtzeitig aus Moskau entfernt hatte, da kannte die Dankbarkeit und Ergebenheit des Zaren keine Grenzen. — Aber nicht immer waren die Ratschläge des geistlichen Politikers von Erfolg gekrönt. Er drängte auch zum Krieg mit dem protestantischen Schweden, und Rußland erlitt in ihm schwere Verluste.

Dies gab den ersten Anstoß zu dem Zerwürfnis mit dem Zaren. Der Zar war gegen Nikon verstimmt. Es war den zahlreichen Gegnern und Neidern Nikons jetzt ein leichtes, diese Verstimmung auszubeuten. Geschickt spielten sie auf seinen Titel an und erinnerten an seine eigenmächtigen Handlungen. Man wagte es, zu recht schalen Witzen zu greifen, um ihn lächerlich zu machen. „Patriarch Nikon“ soll ein Bojar seinen Hund genannt und ihn abgerichtet haben, den Patriarchen nachäffend, die Pfoten wie zum Segen zu erheben. Der Zar war gereizt, und Nikon war nicht der Mann dazu, durch Einlenken und Entgegenkommen die Mißstimmung auszugleichen.

Es war der dritte Akt der Tragödie, der vierte schloß sich unmittelbar an. Wie es zu gehen pflegt, eröffnete ihn ein an sich recht unbedeutender Vorgang. Am moskauischen Hof weilte als Gast der Fürst von Grusien. Nikon war zu den aus diesem Anlaß veranstalteten Hoffesten nicht zugezogen worden. Das hatte ihn gekränkt. Nun sandte er einen seiner Bojaren aus, „die Würde der Kirche zu wahren“, d. h. acht zu geben, daß betrunkene Mönche und Geistliche keinen Unfug auf den Straßen trieben. In dem

Gedränge bei dem Herannahen des Festzuges schlug ein kaiserlicher Bojar, um Platz zu schaffen, in die Menge und traf — vielleicht aus Versehen — den Bojaren des Patriarchen. Dieser fährt zornig auf und erhält nun einen zweiten Hieb auf den Kopf. Wütend meldet er es dem Patriarchen. Dieser verlangt Genugtuung, sie wird ihm zugesagt, aber nichts erfolgt.

Nun riß die Leidenschaft den mächtigen Mann hin. Nach dem Gottesdienst bestieg er die Kanzel, er las zuerst eine Homilie über die Würde des Priesteramtes; dann fuhr er in freier Rede fort: er scheine zu schlecht geworden zu sein für sein Amt, er scheine ein Häretiker geworden zu sein. So lege er sein Amt nieder, ja er schwor, es nie wieder aufzunehmen. Dann verließ er die Kanzel und ließ dem Zaren mitteilen, was geschehen. Auf den Stufen des erzbischöflichen Stuhles sitzend, harrte er der Antwort. Der Zar sandte zu ihm und ließ ihn fragen, warum er denn gehen wolle? Nikon erklärt darauf, er habe überhaupt sein Amt nur drei Jahre führen wollen, er bleibe bei seinem Vorsatz. — Das Volk drängt sich um ihn, man fleht ihn an zu bleiben. Die Kirchentüren werden geschlossen, Nikon bleibt unbeugsam. Aber noch anderthalb Tage wartet er. Die Tat aufwallender Leidenschaftlichkeit verwandelt sich in einen diplomatischen Coup, er will den Zaren beugen und mit einem Schlag die verlorene Position zurückerobern. Es galt wieder: biegen oder brechen! Aber der Zar kam nicht, er war diesmal nicht zu biegen, und so brach das Verhältnis zwischen ihm und seinem Patriarchen.

Der Bruch war da. Nach der Art, wie er die Sache eingeleitet hatte, blieb Nikon keine Wahl. Grollend zog er sich in eines seiner bei Moskau belegenen Klöster zurück. Er ging, Platz zu machen dem Zorn, wie er sich ausdrückte.

Und nun schien es einen Augenblick, als ob wirklich eine friedliche Lösung der Angelegenheit erfolgen werde. Nikon lenkte ein. Er schrieb an den Zaren und bat um Vergebung wegen seines Fortganges, er nannte sich den einstigen Patriarchen und segnete seinen zu erwählenden Nachfolger. Der Zar antwortete freundlich, seine drei Klöster mit etwa fünfzig Pfarrkirchen und sechstausend Bauern sollen ihm gelassen werden.

Nikon schien zufrieden zu sein. Die Patriarchenkrisis, wie

wir heute sagen würden, schien einfach gelöst zu sein. Aber sie war es nicht, denn der Patriarch hatte seinen Zweck nicht erreicht. Er war in eine Sackgasse geraten. Wer versteht die Situation nicht? Der Zar hatte sich nicht brechen lassen, nun hatte er sich biegen lassen sollen dadurch, daß Nikon sich bog. Aber auch dies Mittel verfing nicht. Der Patriarch war in Gnaden entlassen, und er wollte nicht entlassen sein. Der Zar hatte ihn bitten sollen und er bat nicht. Ja seine Mißstimmung gegen den Patriarchen wuchs von Tag zu Tag. Unordnungen in der Kirche, die des Leiters entbehrte, das Wiedererstarken der altgläubigen Partei boten Nikons Gegnern willkommene Waffen dar. Vergeblich versuchten seine Freunde den Frieden wieder herzustellen. Auf der einen Seite war das Vertrauen erschüttert — erschüttertes Vertrauen kann schlimmer sein als Mißtrauen —, auf der anderen Seite ließen Jähzorn und Leidenschaft den Faden immer wieder abreißen.

Die acht Jahre, die Nikon grollend im Kloster zubrachte, während sein Amt nur stellvertretend besetzt war — man rechnete also trotz allem auf eine Aussöhnung —, und die Kirche dringend seiner Leitung bedurft hätte, bilden für den Biographen die peinlichste Periode seines Lebens. Als die zuerst angewandten Mittel sich als unzweckmäßig erwiesen, änderte er seine Taktik. Er stellte sich als den rechtmäßigen Patriarchen hin, er hätte Moskau nicht freiwillig verlassen, sondern des Zaren ungerechter Zorn hätte ihn hinausgedrängt. Er tat seinen Stellvertreter Pitirim in den Bann. Dabei überschüttete er den Zaren mit Briefen voll der schwersten Vorwürfe und bedrohte ihn mit allen Strafen der Hölle. Das diente natürlich nicht dazu den Frieden herzustellen, aber es gibt Anlaß, die Langmut des Zaren dem einstigen Freunde gegenüber zu bewundern. Das Recht war nicht auf Nikons Seite. Nichts ist so peinlich, als einem bedeutenden Mann zuzusehen, der selbst seine Größe zerstört.

Als dann Jahr um Jahr hingegangen war, empfand man das Bedürfnis energisch vorzugehen. Eine Synode drang auf die Wiederbesetzung des Patriarchenstuhls. Nun mengte sich Paësius, ein glatter Grieche, in die Sache. Er legte eine Denkschrift vor, die nachwies, daß Nikon sich schwer vergangen habe nach dem kanonischen Recht. Nikon antwortete mit einer Schrift von 955 Quart-

seiten. Auch hier führt wilde Leidenschaft das Wort: der Zar ist ein Verfolger der Kirche, Nikons Feinde sind Antichristen.

Die ganze ungebändigte Leidenschaftlichkeit seiner Natur bricht in diesen Jahren immer wieder hervor. In den Streitigkeiten, die er mit seinen Grenznachbarn hatte, übte er gern auf eigene Faust Justiz. So hat er einmal das Feld eines Bojaren, das dieser als sein Eigentum hatte besäen lassen, abernten lassen, weil es dem Kloster gehöre. Der Bojar klagte, das Urteil fiel gegen Nikon aus. Und nun ging dieser in die Kirche und flocht in die Liturgie den furchtbaren 109. Rachepsalm ein. Jetzt hieß es, er habe den Zaren mit seiner ganzen Familie verflucht. Eine Kommission erschien, um ihn zu verhören. Nikon geriet in furchtbare Wut, brüllte die Mitglieder der Kommission an und schwang drohend seinen Patriarchenstab, so daß die Kommission froh war, mit heiler Haut aus der Höhle des alten Löwen fortzukommen. Übrigens gab er an, nicht den Zaren, sondern seinen Widersacher, den Bojaren, verflucht zu haben. — Im übrigen lebte Nikon im Kloster das einfache Leben eines Mönches. Er beteiligte sich, wie einst als Einsiedler, an allerhand körperlichen Arbeiten und lag eifrig der Lektüre der Kirchenväter und der Bibel ob.

Endlich hatte man in Moskau ein Mittel gefunden, um in der unerträglich gewordenen Lage Wandel zu schaffen. Die Patriarchen des Orients sollten Gericht über Nikon halten. Die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien trafen in Moskau ein. Es war im November des Jahres 1666.

Nikon wurde vor das Gericht des Konzils geladen. Er wußte, daß es einen ernsten Gang zu tun galt. Mit seinem Gefolge nahm er das Abendmahl und ließ sich — eine furchtbare Ironie — die letzte Ölung erteilen. Dann las er zum letztenmal die Liturgie als Patriarch. Der starke Mann sprach mit tränenerstickter Stimme; er wußte, daß über den Ausgang seines Lebens entschieden sei.

In Moskau fehlte es Nikon zunächst an der notdürftigsten Nahrung, denn alle Darbringungen des Zaren wies er schroff zurück. — Am Morgen des 1. Dezember mußte er vor dem Konzil erscheinen. Gleich an der Tür seiner Wohnung erhob sich Streit. Nikon hatte befohlen, daß das Kreuz des Patriarchen vor ihm her getragen werde. Das wollte man nicht leiden, aber er setzte seinen

Willen durch. Ganz Moskau war auf den Beinen; langsam fuhr der Patriarch durch die Straßen, immerfort den Segen erteilend. Vor einer Kirche läßt er halten, um einzutreten. Aber die Türen werden vor ihm geschlossen. Ein zweiter Versuch eine Kirche zu betreten mißlingt ebenso.

Mittlerweilen war in der Versammlung die Frage aufgeworfen, ob man bei dem Eintritt Nikons aufstehen solle; man hatte sich dawider entschieden. Als nun aber Nikon, unter Vortritt des Kreuzträgers, erschien, erhob sich zuerst der Zar und ihm nach die ganze Versammlung. Dreimal verneigte sich Nikon vor dem Zaren, zweimal vor den Patriarchen, einmal vor der übrigen Versammlung. Dann blickte er um sich, der Zar saß auf seinem Thron, die Patriarchen auf Lehnsesseln. Der Zar winkte ihm zu, auf einer Bank Platz zu nehmen. Da brauste Nikon auf: „Das sei nicht der Platz für ihn, er habe den Patriarchenstuhl nicht mitgebracht." Er blieb stehen. Es war ein Moment von dramatischer Wirkung.

Nun erhob sich der Zar. Weinend forderte er die Patriarchen auf, zu richten zwischen ihm und diesem Mann, den er geliebt und geehrt habe wie einen Vater, der aber wider Recht und Gewissen seine Herde verlassen habe. Nikon antwortete gereizt. Zunächst fragte er, ob die Patriarchen von Konstantinopel und Jerusalem um dies Gericht wüßten und ihm zugestimmt hätten. Als das bejaht wurde, sagte er, er sei vor dem Zorn des Zaren geflohen. Der Zar antwortete. Stück um Stück aus Nikons Leben wurde nun durchgegangen. Immer leidenschaftlicher wurde Nikon. In seinem Zorn stieß er alle zurück. Er selbst habe sich verurteilt, sagt ein Augenzeuge. Von 9 Uhr morgens bis 8 Uhr abends dauerte die Sitzung. Nikon und der Zar standen die ganze Zeitlang einander gegenüber.

Am 5. Dezember fand abermals eine Verhandlung statt. Nikon wurde nunmehr die Anklage vorgelegt: er habe seine Würde niedergelegt und eigenmächtig seine Herde verlassen, er habe seine Gegner Häretiker genannt, er habe in einem aufgefangenen Brief an die übrigen Patriarchen den Zaren verleumdet, er habe sich die weltliche Gewalt angemaßt, er habe mit unbilliger Härte seine Untergebenen behandelt. — Nikon antwortete, seit 9 Jahren warte er auf diesen Augenblick, nun seien es bloß leere Verleumdungen

die gegen ihn vorgebracht werden. Es sei falsches Zeugnis, das nicht übereinstimme. Man hebe nur die Steine auf, ihn zu steinigen, dazu seien sie ja alle bereit.

Tiefbewegt trat nun der Zar auf ihn zu, Auge in Auge sprachen die beiden halblaut zueinander. Warum er ihm das getan habe, fragte der Zar, daß er ihn vor Fremden verleumdet habe, daß er, als käme er unter Mörder, die letzte Ölung sich habe geben lassen. Er ehre und liebe ihn wie einen Vater und schwöre ihm, daß ihm nichts Böses geschehen solle. Nikon antwortete, er solle nicht schwören, es sei zu spät, er kenne sein Los. — Die beiden Männer, deren Herz sich einst so nah gestanden, haben einander damals zum letztenmal gesehen.

Der 12. Dezember brachte die Entscheidung. Ausführlich wurden Nikon seine Vergehen vorgelesen. Dann sagte ihm der Patriarch von Alexandrien, er solle die Mitra vom Haupt nehmen, er sei unwürdig, hinfort Patriarch zu heißen. Nikon rührte sich nicht. Da trat der Alexandriner auf ihn zu und nahm ihm mit eigener Hand die prächtig geschmückte Mitra vom Haupt. Er sprach: Du bist hinfort nicht würdig Patriarch zu heißen, da du mit einem Schwur deine Herde verlassen hast! Da brauste Nikon auf: Die hergelaufenen Landstreicher sollen nun die Mitra nehmen, sie verkaufen und den Erlös unter sich teilen, da würden sie Erleichterung finden in den beständigen Nöten, die sie bedrücken.

Das Urteil lautete weiter auf Verbannung in das entlegene Therapontische Kloster. — Beim Hinausgehen sprach Nikon zum Volk: „Untergegangen bist du, o Wahrheit, es herrscht die Lüge. O Nikon, du hättest nicht so kühn dem Zaren und den Bojaren die Wahrheit sagen sollen, sondern ihnen schmeicheln und hofieren sollen, und du hättest deine Verurteilung nicht erlebt."

War das Urteil gerecht? Darauf kann man nur antworten, daß es ihm weder an der juristischen noch auch an der moralischen Begründung fehlte. Auch die Ausnahmestellung großer Menschen hat ihre Schranken, Nikon hatte diese Schranken überschritten, die Strafe war gerecht. Und doch waren es nicht nur Recht und Wahrheit, die damals siegten; auch die Rache der Kleinen an dem Großen spielte ihre Rolle. Es liegt eine wunderbare Tragik darin, daß dieselbe Synode, die Nikons Lebenswerk — die Verbesserung

der Bücher — bestätigte, den Urheber dieses Werkes in die Verbannung schickte.

Am folgenden Tage mußte Nikon die Reise nach dem Verbannungsort antreten. Tausend Soldaten waren aufgeboten, man fürchtete einen Volksaufstand zu seinen Gunsten; angesichts tragischer Größe pflegt das Volk anders zu urteilen, als die Justiz. — Auf einem anderen Wege, als den man bekannt gegeben hatte, wurde Nikon aus der Stadt geführt. Er litt auf der Reise schwer unter dem Mangel an warmer Kleidung und Lebensmitteln. Die reichen Geschenke des Zaren hatte er verächtlich zurückgewiesen. Auch die Bitten desselben um seinen Segen für sich und seine Familie hatte er abschlägig beschieden.

In dem Therapontischen Kloster hatte ein Brand die Gebäude zerstört. In der notdürftigsten Weise fand Nikon zunächst in der Krankenstube Unterkunft. Er wurde in harter Gefangenschaft gehalten. Die Fenster seiner Zelle waren vergittert. Vor den Fenstern wie an seiner Tür standen Wachen. Bei jedem Schritt wurde er von Bewaffneten geleitet.

Nikons Lebensweise war einfach und zurückgezogen, ganz geistlichen Übungen und körperlicher Arbeit gewidmet. Der Haß gegen den Zaren loderte in alter Kraft weiter. Doch allmählich beugte sich des Mannes starrer Sinn. Die Briefe und Geschenke des Zaren trugen das Ihrige dazu bei. Eines Tages ließ er eine Flasche Wein aus einer ihm vom Zaren gewidmeten Weinsendung bringen und brachte mit den Worten, daß nicht immer die Feindschaft währen solle, die Gesundheit des Zaren aus.

Als das in Moskau bekannt wurde, war man sehr erfreut. Die Folge war, daß Nikons Verbannung sich hinfort erheblich leichter gestaltete. Eine besondere Wohnung wurde für ihn erbaut. Aber von dem Gedanken, daß ihm Unrecht geschehen sei, ließ er nicht. Das bezeugte ein großes Kreuz, das er inmitten des Sees aufrichten ließ, mit der Inschrift: „Nikon, von Gottes Gnaden Patriarch von Rußland, errichtet dies Kreuz in der Verbannung für das Wort Gottes und die heilige Kirche, auf dem weißen See im Therapontischen Kloster in der Gefangenschaft befindlich." Eine ähnliche Inschrift ließ er auf allen Gerätschaften seiner Wohnung anbringen.

Zu einer vollen Aussöhnung zwischen ihm und dem Zaren ist es nicht gekommen. Wie manche gestürzte Größe verstand es auch Nikon, die Welt von sich reden zu machen. Böse Zungen und Zwischenträgereien griffen dann ein. Dazu kamen die schweren Zeiten, die damals über Moskau lagerten. Bei dem Zaren trat wieder eine ernstere Verstimmung gegen Nikon ein, und dieser wies wieder Geld und Geschenke, die vom Zaren kamen, zurück. Als aber der Zar ihn um seinen Segen bitten ließ, erteilte er ihn, denn, sagte er, der Zar sehe sein Unrecht ein. Im Jahr 1676 starb Zar Alexei. Die Todesnachricht ging Nikon tief zu Herzen, er hatte selbst zu kränkeln angefangen. Abgesandte aus Moskau baten ihn, dem Verstorbenen seine Vergebung zu bezeugen. Das tat er, indem er auf das Wort verwies: „vergebet, so wird euch vergeben". Eine schriftliche Aufzeichnung seiner Vergebung wies er aber zurück. Aber wieviel besagt doch schon jenes Wort im Munde des harten Mannes! Und andrerseits, wie laut spricht doch diese Bitte verbunden mit dem Verhalten, das — trotz allem — der Zar gegen ihn einhielt, für die imponierende Gewalt, die Nikons Persönlichkeit gehabt haben muß, der Zar ist innerlich nie ganz von dieser Gewalt losgekommen. Trotz aller Urteilssprüche blieb für ihn innerlich Nikon der eigentliche Repräsentant der Kirche. Nur so ist sein Verhalten gegen Nikon zu verstehen.

Fjodor Alexejewitsch, der Nachfolger auf dem Thron zu Moskau, war noch jung. Die Gegner Nikons verstanden es, den Herrscher zu dessen Ungunsten zu beeinflussen. Für den alternden und kränkelnden Nikon brachen wieder schwere Tage an. Beschuldigung um Beschuldigung wurde gegen ihn erhoben, er kam wieder in härtere Gefangenschaft.

Aber sein Sinn war jetzt auf die andere Welt gerichtet. Nur ein Wunsch bewegte ihn, in seinem Lieblingskloster Woskressensk wollte er begraben sein. Darum bat er. — Eine Tante des Zaren hatte diesem unterdessen manches über Nikon erzählt. Der Zar war freundlicher gegen ihn gestimmt. Den Mönchen jenes Klosters wurde an die Hand gegeben, um Nikons Rückkehr zu ihnen zu bitten. Es geschah. Wohl machte der neue Patriarch Schwierigkeiten, aber des Zaren Wille wurde von einer Synode gebilligt.

Nikon war inzwischen schwer erkrankt. Wehmütig schrieb er

seinen Mönchen, sein Ende stehe vor der Tür, sein Wunsch werde ihm nicht erfüllt werden. Endlich war die Erlaubnis, mannigfachen Hindernissen zum Trotz, durchgesetzt. Die Ahnung davon belebte des Greises Seele. Eines Morgens kleidete er sich wie zu einer Reise an und ließ sich dann erwartungsvoll auf der Treppe in einem Sessel nieder. Die Seinen sahen ihm kopfschüttelnd zu, er aber ermahnte sie, sich gleichfalls bereit zu halten, sie würden bald reisen. Und wirklich traf nach wenigen Stunden ein Bote aus Moskau mit der Erlaubnis zur Reise ein. Es war im August des Jahres 1681.

Auf Flößen machte man sich auf den Weg. Zuerst die Schekſna, dann die Wolga hinab ging die Reise. Sie glich einem Triumphzug. Die Glocken der Kirchen an den Ufern wurden geläutet, das Volk strömte jubelnd herbei, seinen großen Oberhirten zu sehen, den die Krone des Märtyrers schmückte. Aber es war ein Sterbender, dem all dieser Jubel galt. Auf seinem Lager lag Nikon der Patriarch und er rang mit dem Tode.

Am 16. August machte man Halt. Den Patriarchen verlangte nach der Wegzehrung des Sakramentes zur letzten großen Reise. Bei der Stadt Jaroslaw war ein großartiger Empfang vorbereitet. Man drängte sich zum Floß, die erkaltende Hand des Märtyrers zu küssen. Schon konnte er nicht mehr reden, schweigend teilte er den Segen aus. Er drängte zum Aufbruch. Eben fingen die Glocken in der nahegelegenen Stadt an zu läuten, da erhob sich der Patriarch auf seinem Lager. Bei den ersten Glockenschlägen blickte er um sich, als erwartete er jemand. Dann ordnete er sich Haar und Bart und rückte sein Gewand zurecht. Der, den er erwartet, ist bald gekommen. Noch einmal erhebt er segnend die Hand über die Seinen, die die Sterbegebete der Kirche über ihm beten. Dann sank er mit einem tiefen Seufzer zurück. Ein stolzes Herz stand still, aber es ruhte in Gott. Es war am 17. August, um 4 Uhr nachmittags, 1681. Nikon war 76 Jahre 2 Monate 24 Tage alt geworden.

Der Leiche sind Ehrenbezeugungen zuteil geworden, wie sie der Lebende kaum erfahren. Überall wurde sie von Prozessionen eingeholt, das Volk drängte herzu, den Sarg zu küssen. In seinem Lieblingskloster sollte er beigesetzt werden. Der Zar wünschte, daß

der Patriarch die Feier leite. Der Patriarch lehnte ab: er dürfe den Verstorbenen nicht Patriarch nennen. Er fühlte, daß er nicht anders genannt werden konnte, er wollte niemand hindern es zu tun. Der Zar selbst beteiligte sich am Leichenbegängnis. Er küßte die kalte Hand und blickte lange dem Toten in das eherne Antlitz. Dann half er selbst den Sarg tragen und sprach selbst das Glaubensbekenntnis in der Liturgie zu Nikons Ehren. Nach der Bestattung blieb der Zar einige Tage im Kloster, um Nikons zu gedenken. Groß genug war der Mann und die Tragödie seines Lebens dazu.

Der Zar setzte es bei den vier Patriarchen der griechischen Kirche durch, daß Nikon der Titel Patriarch restituiert wurde. Sie haben dem zugestimmt, denn der Verstorbene habe Buße getan. So fehlt Nikons Name nicht in dem kirchlichen Verzeichnis der Patriarchen Rußlands. Über dem Wankelmut der einzelnen Menschen steht das Urteil der Geschichte. Dies Urteil wird kaum je anders lauten, als daß Nikon, trotz aller Härten und Fehler, der größte Kirchenmann war, den sein Land hervorgebracht hat. Sein selbständiger Geist hat nicht Halt gemacht vor dem Thron oder vor der kirchlichen Gewohnheit. Was manchen der Zeitgenossen wie Wahnsinn erschien oder was nicht wenige noch heute nur als Ausfluß persönlichen Hochmuts begreifen können, es war in Wirklichkeit nur der Wahrheitssinn und der Mut eines großen, freien Menschen. In einer Welt von Sklaven war er ein freier Mann. Und diese geistige Selbständigkeit ist es, die ihn in Beziehung stellt zu dem Werk Peters des Großen. Das Streben beider Männer war im einzelnen so verschieden als möglich: der eine erwartete alles Heil vom Orient und der andere vom Okzident, der eine rückte den Patriarchenstuhl neben den Zarenthron und der andere hob den Patriarchat auf. Und dennoch hat Nikon den Boden mit bereitet, auf dem Peter säte.

Das ist das Leben des Patriarchen Nikon, des Reformators der russischen Kirche.

Papst Leo XIII.[1])

Am 20. Juli 1903 ist Papst Leo XIII. gestorben. Vieler Augen richteten sich damals nach Rom. Und in der Tat, welcher Gebildete müßte nicht aufmerken, wenn 200 Millionen Katholiken ihres geistigen Oberhauptes beraubt werden? Einer der mächtigsten Herrscher seiner Zeit und eine der hervorragendsten Gestalten des öffentlichen Lebens im 19. Jahrhundert ist von der Weltbühne abgetreten. Das Ereignis liegt mittlerweile weit genug hinter uns, um das Bild des Papstes mit ruhigem Interesse zu betrachten.[2])

Am 2. März 1810 wurde Joachim Vincenz Raffael Ludwig Pecci in Carpineto, einem romantisch gelegenen Städtchen im Volskergebirge, geboren, als der vierte Sohn des Obersten Domenico Ludovico Pecci. Er stammte aus einer frommen Familie; Jesuiten übten früh schon auf seine Erziehung Einfluß aus. Im Jahre 1818 gaben ihn die Eltern in das Jesuitenkollegium nach Viterbo. 1824 kam er in das berühmte jesuitische Collegium Romanum nach Rom. 1832 trat er in die Academia dei Nobili ecclesiastici. Zu diesem Zwecke mußte der alte Adel der Familie nachgewiesen werden. Im Jahre 1837 trat er in den päpstlichen

---

[1]) Deutsche Monatsschrift (Berlin, Alex. Duncker) 1904, S. 22 ff.

[2]) An größeren biographischen Beiträgen zum Leben des Papstes vergleiche man Boyer-d'Agen, Die Jugend Papst Leos XIII., deutsch von Schneider, Regensburg 1897. Weinand, Leo XIII. nach O'Reilly, Köln 1892. L. K. Götz, Leo XIII., Gotha 1899.

Verwaltungsdienst ein. Am Schluß dieses Jahres empfing er die Priesterweihe. Die Lehrjahre waren zu Ende und die Wanderjahre gingen an.

Seine Lehrer haben bald erkannt, daß sie es mit einem glänzend begabten Zögling zu tun hatten. Für alle Zweige des Gymnasial- und Universitätsstudiums hatte er Verständnis und lebhaftes Interesse. An Anerkennung und Belohnungen fehlte es nicht. Mit zähem Fleiß ging er seinen Studien nach. Er war von zarter Körperkonstitution. Mehr als einmal überarbeitete er sich bei seinen Studien, so daß das Krankenlager ihn der erwünschten Ehren und Erfolge bei akademischen Disputationen, die in Aussicht genommen waren, beraubte. Der eiserne Fleiß, den der Jüngling stets zeigte, bewies die Echtheit seiner Begabung, denn der Fleiß ist die Probe für die wirkliche Kraft des geistigen Lebens. Mit dem Fleiß verband sich ein strenger, ernster Sinn. Weitgehende persönliche Bedürfnisse hat er nie gehabt. Ein Brief aus jüngeren Jahren charakterisiert sein Wesen: „Das Studium bedarf einer gewissen Einseitigkeit. Diese mag mit einer gewissen Abwechslung und fröhlichen Zerstreuung verbunden werden können, für mich muß sie gleichförmig und selbst melancholisch sein." — Es ist begreiflich, daß schon früh das Auge einflußreicher Gönner auf den Knaben und Jüngling gelenkt wurde, und daß seine Karriere sich bald nach Abschluß seiner Studien zu einer glänzenden gestaltete.

Es fehlte Pecci nie an der Erkenntnis seiner Fähigkeiten und an zielbewußten Zukunftsplänen. Er hatte schon in jungen Jahren ein feines Auge für die wirkliche Welt und die Chancen, die sie ihm eröffnete. Das öffentliche Leben und die Politik fesselten bald seine Aufmerksamkeit, und gerne plauderte er in den Briefen an die Familie davon. Die Politik und auch der politische Klatsch ist der Hauptgegenstand der Briefe des Jünglings an seine Familie. Der junge Pecci wußte den Wert vornehmer Gönner wohl zu schätzen, und eine große Laufbahn, zur Verherrlichung seiner Familie, erfüllte bald seine Phantasie. Mit der hervorragenden Begabung verband sich ein hervorragender Ehrgeiz. Er konnte etwas werden und er wollte es auch.

Die Wissenschaft, die er lernte, hemmte ihn nicht in solchen

Plänen. Es war die jesuitische Wissenschaft. Pecci hat fraglos sehr viel gelernt und sich ein vielseitiges Wissen angeeignet. Aber die Wissenschaft, die man ihn lehrte, brachte keine Probleme mit sich und führte daher nicht zu inneren Stürmen. Es war eine fertige Wissenschaft. Die Kirchenlehre war ihr Mittelpunkt; Geschichte und Naturwissenschaften waren an diesem Mittelpunkt abgepaßt. In klaren, faßlichen Sätzen legte man ihre Resultate dar. Diese stimmten natürlich immer mit der kirchlichen Lehre, von der aus man sie behandelte, und klare Vernunftbeweise sicherten diese Folgerungen, wie die Kirchenlehre selbst.

Der Meister aller Wissenschaft war Thomas von Aquino. Wohl war das Mittelalter über ihn hinausgeschritten. Die übervernünftige Vernünftigkeit des Christentums, die er pries, war erschüttert, und der Kirchenlehre waren ernste Beweise entgegengestellt worden. Aber seit der Reformation hatte man sich in der katholischen Kirche immer mehr auf Thomas zurückgezogen. Thomas garantierte die ganze Kirchenlehre samt allen kirchlichen Institutionen, und er lehrte sie als richtig der Welt und ihrer Wissenschaft gegenüber behaupten.

Diese Wissenschaft hat Pecci in sich aufgenommen. Sie gab ein Weltbild, in dem alles miteinander stimmte, und sie lieferte Beweise ohne Zahl für dieses Weltbild und ebenso reichliche Beweise gegen alles, was ihm zuwiderlief. Man darf die Kraft, die eine solche Wissenschaft in sich birgt, nicht verkennen. Sie gibt dem Geiste eine imponierende Sicherheit, sie gewährt die Fähigkeit, sich in allen Verhältnissen schnell zurechtzufinden, und sie hält für alle Fragen die Antworten bereit. Sie ist die Technik der Weltbeurteilung und Weltbeherrschung. Es fehlt ihr nur an etwas: an wirklich geschauten und erlebten Problemen und an dem Ringen nach wirklicher Erkenntnis. Diese Wissenschaft hat Dogmen, aber sie hat nicht die Wahrheit. Die Wahrheit, die sie anpreist, ist bloße Technik, denn sie kennt nicht das freie Streben nach der Wahrheit. Aber gerade darum gewährt sie eine gewaltige Sicherheit, sie kennt nicht Zweifel und innere Kämpfe, sie ist fertig und sie macht fertig.

Diese Wissenschaft hat den jungen Pecci innerlich nicht zu erschüttern vermocht, aber sie hat ihm ein Arsenal von Formeln ge-

liefert, die ihm fast zwei Menschenalter über gedient haben. Das eigentlich religiöse Element tritt in den Jugendbriefen Peccis merkwürdig zurück. Es wäre übereilt, daraus den Schluß zu ziehen, daß es ihm an Frömmigkeit gefehlt habe. Die Anleitung zur Frömmigkeit, die er erhielt, war ebenso jesuitisch, wie die Unterweisung in der Wissenschaft. Er ward angeleitet, den kirchlichen Glauben anzunehmen, und die geistlichen Exerzitien der Jesuiten übten auch an ihm ihre suggestive Kraft aus. Wie jener Glaube als fertiger von außen her angenommen wurde, so wurden auch die Seelenstimmungen, in die man ihn hineinexerzierte, als fertige angenommen. Es ist die ungeheure Gefahr dieser Frömmigkeit, daß sie die Seele erfüllt mit Vorstellungen und Stimmungen, ohne doch die Seele selbst lebendig zu machen. Die Seele hat viel Neues, aber sie wird nichts Neues. Die Seele wird Gott unterworfen, aber sie selbst unterwirft sich ihm nicht. Sie gewinnt alles, aber verliert sich selbst. Vielleicht wird die Widernatürlichkeit dieser Frömmigkeit von dem Romanen nicht in dem Maße empfunden, als von dem Germanen mit seiner kräftigeren Innerlichkeit und seinem stärkeren Freiheitsgefühl. Und dann will immer im Auge behalten werden, daß in der Religion die inneren Wirkungen reicher und tiefer ausfallen, als die auf sie verwandten Mittel erraten lassen.

Uns fehlt die Möglichkeit, über das Innenleben des jungen Pecci zu einem sicheren Resultate zu gelangen. Nur so viel ist für uns von Bedeutung, daß er, wenn die Quellen nicht täuschen, keine hervorragend innerliche und religiöse Natur gewesen ist. Weder die Wissenschaft, die er erlernte, noch die Frömmigkeit, die er überkam, haben ihn in innere Konflikte zu stürzen vermocht. Der Zauber so mancher Jugendgeschichte mit ihrer Sehnsucht und ihren Frühlingsstürmen, mit ihren Irrungen und Wirrungen fehlt im Bilde dieses Jesuitenzöglings. Er ist bald befriedigt worden von dem, was man ihm bot; er war früh reif und früh fertig. Die Narben des Kampfes sucht man vergebens, und die Entwicklungsringe des Wachstums sind an seinem inneren Menschen nicht wahrzunehmen. Unendlich fleißig und immer fertig, zufrieden mit der überlieferten Weltanschauung und stets bereit ihr zu dienen, so war er und so blieb er.

Er war einer von jenen Frühfertigen, denen man sicher voraus-

sagen kann, daß sie im Leben Hervorragendes leisten werden, bei denen aber erst die Erfahrung darüber entscheidet, ob sie zu den wirklich großen Naturen zu rechnen sind.

Nachdem Pecci während des Jahres 1837 in Rom in den Zweigen des Verwaltungsdienstes beschäftigt worden war, wurde ihm schon 1838 die Stelle als apostolischer Delegat in Benevent übertragen. Seine große Tüchtigkeit als Verwaltungsbeamter zeigte sich sofort. 1841 wurde er Delegat in Perugia. Durch Anlegung neuer Straßen, Förderung der Landwirtschaft, der Industrie und des Handels bewies er seine großen praktischen Talente. Zur diplomatischen Schulung diente ihm dann der Posten als Nuntius in Brüssel, der ihm 1843 übertragen wurde. Von hier aus hat er auch Deutschland und England zu besuchen Gelegenheit gehabt. Das waren die Wanderjahre. Die Periode der Meisterjahre folgt auf sie.

Im Jahre 1846 erfolgte seine Ernennung zum Bischof von Perugia, mit dem Range eines Erzbischofs. Zweiunddreißig Jahre über hat er diesen Posten innegehabt. 1853 empfing er von Pius IX. den Kardinalspurpur. Dadurch war er zum häufigen Aufenthalt in Rom genötigt. 1877 siedelt er ganz dorthin über und am 20. Februar 1878 wurde er zum Papst gewählt.

Wir blicken zunächst auf die Zeit seines Episkopates.

Es war keine geringe Aufgabe, die des Bischofs von Perugia wartete. Durch ganz Italien ging ein dumpfes Gären. Die Kritik der Aufklärung und die napoleonische Zeit waren doch nicht, wie es eine Weile über hatte scheinen können, spurlos vorübergegangen. Die sich immer schlimmer offenbarende Mißwirtschaft im Kirchenstaat bot der Unzufriedenheit reichlich Nahrung. Gegen die monströse Idee der weltlichen Herrschaft des Pontifex maximus in Rom sträubte sich das moderne Bewußtsein. Schon in den zwanziger Jahren des Jahrhunderts hatte man vom Ende der weltlichen Herrschaft des Papstes geredet. Weitverbreitete geheime Gesellschaften steigerten die Erregung. Das nationale Bewußtsein erwachte. Der Gedanke an die Einheit Italiens gewann immer greifbarere Gestalt. Der Traum von dem einen, von einem König geleiteten, Italien fand begeisterte Propheten. Gegen ihn hatte die Strenge nichts ausgerichtet. Pius IX. war ihm weit entgegengekommen. Dann

war er zurückgewichen, in der Erkenntnis, daß er vor einen Abgrund geführt sei. Die Unzufriedenheit war dadurch nur gesteigert worden. Die kraftlose dumpfe Reaktion, die an die Stelle trat, offenbarte die ganze innere Ohnmacht des Papst-Königs. — Und nun folgte den Träumen die Tat. 1860 besetzte Savoyen die Romagna, Umbrien und die Marken. Nur Rom und die Campagna blieben unter französischem Schutz dem Papste, bis 1870 Frankreich seine Truppen zurückziehen mußte. In den von Savoyen annektierten Gebieten wurden alsbald die Klöster aufgehoben, die Zivilehe eingeführt, die allgemeine Wehrpflicht auch auf die Geistlichkeit ausgedehnt, das staatliche Placet für kirchliche Ernennungen eingeführt, der staatliche Anspruch auf die Aufsicht aller Lehranstalten geltend gemacht.

Perugia war ein Zentrum der Neuerer. Der Episkopat Peccis war ausgefüllt zunächst von Kämpfen wider sie, dann, nach der Annexion, von diplomatischen Verhandlungen mit dem Staat, um zu halten, was noch zu halten war. Pecci, als dem geistig hervorragendsten Bischof der annektierten Provinzen, fiel die Führerrolle in diesen Wirren zu. Er hat sich dieser Rolle mit bewunderungswürdigem Geschick unterzogen. Wer begreift, was dieser Zusammenbruch der weltlichen Herrschaft des Papstes, was das Eingreifen der staatlichen Gewalt in das bisher rein geistlich geleitete Gemeinwesen, für das innerste Leben eines durch und durch päpstlich gesinnten Mannes, wie Pecci es war, zu bedeuten hatte, der wird mit Staunen die kaltblütige Klarheit und Entschlossenheit anerkennen, die der merkwürdige Mann in diesen Zeiten bewahrt hat.

Er hatte seine Aufgabe von Anfang an mit sicherem Ernst begriffen, denn er war ein geborener Organisator und Verwaltungsmann. Seine Weltanschauung stand ihm absolut fest, innere Zweifel und Konflikte gab es für ihn nicht. Aber er war nicht der Mann dazu, sich in ohnmächtigen Klagen und Drohungen zu erschöpfen. Seine Natur drängte ihn zu energischer Tat. Aber die Weltklugheit, die er reichlich besaß, lehrte ihn auch, dem Unabwendbaren nachzugeben und auch im Zusammenbruch zu retten, was sich noch retten ließ.

Er hatte von Anfang an sich die Ordnung des Finanzwesens angelegen sein lassen. Er hatte strenge Regeln für den Wandel

und die Wirksamkeit der Priester erlassen. Er hatte, auch vor persönlichen Opfern nicht zurückscheuend, sich die Hebung des Unterrichts der Geistlichkeit angelegen sein lassen. Durch die Schulen die Frömmigkeit und die Ergebenheit an das Papsttum zu stärken, war ihm eine wichtige Aufgabe gewesen. Wo Not und Elend sich regten, da veranlaßte er die kirchliche Liebestätigkeit zum Eingreifen, persönlich mit gutem Beispiel vorangehend. Nichts war ihm zu klein und unwichtig erschienen, überall hatte er eingegriffen, alles zu regeln versucht mit genauer Detailkenntnis.

Und als dann die neuen Verhältnisse eintraten, zog er sich nicht resigniert zurück, sondern gab sich erst recht Mühe, innerlich wiederzuerwerben, was äußerlich verloren war. Auch hier erkennt er die Bedeutung der Schule. Er rät zu Privatschulen, er fordert von der Geistlichkeit, daß sie jede Gelegenheit ausnutze, die sich für die religiöse Unterweisung der Jugend darbietet. Keinen Augenblick dachte er daran, sich darein zu schicken, was er für Unrecht hielt. Jede Aussöhnung mit dem neuen Königreich wies er schroff zurück. Allen neuen staatlichen Anordnungen setzte er energische und würdige Proteste entgegen. Er wird nicht müde, seinem Haß gegen die „liberalen Katholiken" und gegen die „patriotischen Priester" Ausdruck zu geben, und das Bild des „wahren Katholiken" seiner Herde einzuschärfen. Klaren Blickes erkannte er auch die Bedeutung der Presse in der Gegenwart und veranlaßte das Erscheinen neuer, streng katholisch gerichteter Zeitschriften und Zeitungen. Er tat, was er tun konnte, um den inneren Widerstand seiner Gemeinden zu stärken, aber er sah viel zu klar, um sie zu aussichtslosem äußeren Widerstande anzustacheln. Von seinem Standpunkt wich er nicht um eines Haares Breite ab, denn er gehörte zu denen, die zu klug sind, um zu lügen. Aber er war auch den staatlichen Behörden gegenüber persönlich konziliant und vergaß bei aller Bestimmtheit nie die Würde seines Amtes.

So kann man von dieser Periode seines Wirkens nur urteilen, daß er sich — wenn man sich auf seinen Standpunkt stellt — als der rechte Mann in einer überaus schwierigen Lage bewährt hat. Freilich bewegte er sich in den engen Schranken der mittelalterlichen Weltanschauung. Sein Sinn war ganz auf die Macht der katholischen Kirche gerichtet; er erblickte alles Heil nur in der gehor-

samen Unterwerfung unter sie mit dem Papst an der Spitze. Alle Verbesserungen, die er vornahm, alle humanen Einrichtungen, die er einführte, waren eigentlich nur Mittel, um jenen Zweck zu fördern. Den Geist der Neuzeit hat er nie verstanden, für das patriotische Sehnen und Streben seiner Landsleute empfand er nie die geringste Sympathie. Sein Wesen war fester in sich geschlossen, als das des temperamentvollen Papstes Pius IX. Daher blieben ihm alle liberalen Anwandlungen fern, und er konnte doch wieder nach außen hin als der „liberalere" von beiden erscheinen.

Nicht immer hat das Kardinalskollegium es so gut verstanden, den rechten Mann zu finden, wie bei der Papstwahl 1878. Pecci ist von der Partei der „Gemäßigten" auf den Schild erhoben worden, und als „Gemäßigter" wurde er gewählt. Das bedeutet nichts anderes — so sehr ferner Stehende es anders verstanden —, als daß man in ihm den Diplomaten zu finden hoffte, dessen nach dem Urteil der Einsichtigeren die Kirche bedurfte. Man hat sich darin nicht getäuscht. Seinen Wählern hat der neue Papst keine Schande bereitet. Er nannte sich Leo XIII. in Erinnerung an Leo XII., den ersten Papst, den er mit Bewußtsein erlebt hatte.

Es war ein unsagbar kompliziertes Erbe, das Pius IX. seinem Nachfolger hinterließ. Es faßte Besitztitel in sich, deren Wert zum Teil sehr zweifelhaft, zum Teil geradezu aussichtslos erscheinen mußte. Zwei neue Dogmen hatte Pius geschaffen: die unbefleckte Empfängnis der Maria und die Unfehlbarkeit des Papstes. Aber an das Infallibilitätsdogma schloß sich noch immer geheimer Widerspruch und schlimme Unlust, zumal in Deutschland. Dann hatte Pius die rabiate Kriegserklärung an die ganze protestantische Kultur hinterlassen, wie sie im Syllabus von 1864 zusammengefaßt ist. Weiter bestand sein Erbe in dem hoffnungslosen Protest gegen das Königreich Italien, bzw. in dem Anspruch auf die Wiederherstellung des Kirchenstaates und in der Rolle des „Gefangenen im Vatikan". Endlich kam die Zerrüttung des Verhältnisses zu fast allen mächtigeren Staaten der Welt in Betracht.

Das war die Erbschaft, die Leo XIII. antrat. Höchste und in das Ungemessene gesteigerte Machtansprüche und faktische Ohnmacht, die Lethargie des „non possumus". Indessen kein Papst kann sich weigern, die Erbschaft seines Vorgängers anzutreten, aber

er tritt sie nicht an als die Erbschaft eines Mannes, sondern in der Unterwerfung unter ein Prinzip.

Wäre Leo der „liberale“ Mann gewesen, für den man ihn hielt, so wäre seine Lage verzweifelt gewesen. Er hätte mit sich oder mit dem römischen Prinzip brechen müssen. Aber diese Annahme schwebte vollständig in der Luft. Woher sollten dem Schüler der Jesuiten, dem langjährigen Kämpfer für die alte Ordnung liberale Anwandlungen kommen? Leo hat als geborener Diplomat eine urbanere Sprache geführt als Pius, und er hat seine Endziele zuzeiten in den Hintergrund schieben können, aufgegeben hat er sie nie. Darüber hat er die Welt keinen Augenblick im Zweifel gelassen. Nicht er ist daran schuld, wenn sich die Fabel vom „liberalen Papst“ an seinen Namen heften durfte.

In zahlreichen schriftlichen und mündlichen Darlegungen hat der Papst seine Anschauungen von der Kirche und ihrem Verhältnis zur Welt dargelegt. Die Grundgedanken sind klar und einfach. Gott hat der Kirche die Wahrheit gegeben. Nur in der katholischen Kirche ist Gottes Wahrheit vorhanden, der Papst verkündet und offenbart die Wahrheit, daher muß alle Welt ihm gehorchen. Die römische Kirche ist der sichere Hafen, zu dem alle Menschen hingeführt werden sollen. Das gilt auch von den orientalischen Christen und von den Protestanten.

Wie weit Leo von allen liberalen Anwandlungen entfernt war, zeigt am deutlichsten seine Beurteilung des Protestantismus. Es ist die seit der Reformation in der katholischen Kirche landläufige. Die Reformation war Revolution auf religiösem wie auf politischem Gebiete. Aufruhr und Rebellion gingen in ihrem Gefolge. Aus dieser Häresie sind die philosophischen, wie politischen Irrlehren der neueren Zeit hervorgegangen, die schließlich zu Sozialismus, Kommunismus und Nihilismus geführt haben. Die „lutherische Rebellion“ hat, wie der Papst in der bekannten Canisius-Encyklika dargelegt hat, einen Zusammenbruch aller Sitten zur Folge gehabt. „Der Protestantismus zeitigte den äußersten Verfall der Sitten.“

Weil aber die katholische Kirche allein die Wahrheit hat, hat sie allein sittliche Kräfte. Die Lüge führt zur Unsittlichkeit und zum Zusammenbruch. Das beweise die Entwicklung des Protestantismus. Hilfe gegen den Umsturz kann nur Rom gewähren, wie Leo gern hervorhebt.

Aber diese Hilfe kann die Kirche nur dann leisten, wenn sie frei ist. Zur Freiheit der Kirche gehört aber auch der Kirchenstaat. Gottes Vorsehung habe ein bestimmtes Gebiet dem Papste angewiesen. Der Papst muß souveräner Fürst sein, damit er die von Christo ihm gegebene Gewalt frei ausüben kann. Es widerspricht dem Willen Christi, daß die Kirche einer menschlichen Macht untergeben sei. So ist es Auflehnung gegen Gottes Ordnung, wenn dem Papst seine weltliche Macht genommen ist. Es ist Pflicht aller Katholiken, nach ihrer Restituierung zu streben.

Dies ist der Schlüssel zu Leos Politik, und es ist ein Hauptpunkt in seiner Theologie, den er immer wieder den Gläubigen an das Herz zu legen nicht unterläßt. In der Anerkennung seiner persönlichen Souveränität seitens Italiens erblickte er nur Hohn. Die ihm ausgesetzte Dotation von 3¼ Mill. Lire jährlich wies er beharrlich zurück. Der Peterspfennig bot den Ersatz dafür. Die Armut des heiligen Vaters wob um sein Leben einen idealen Zug; freilich er selbst betrachtete diese Armut keineswegs als idealen Zustand!

Staat und Kirche sollen in einem Verhältnis der Harmonie zu einander stehen. Die Trennung beider Gebiete widerstrebt Leos Anschauungen, so vorteilhaft sie sich — etwa in Amerika — für die Kirche erweisen konnte. Der Christ ist verpflichtet, den Staatsgesetzen zu gehorchen und das Gemeinwohl zu fördern. Freilich hört diese Verpflichtung auf, wenn diese Staatsgesetze gegen das göttliche oder das natürliche Recht offenbar verstoßen. Das heißt — konkret betrachtet — nichts anderes, als daß die staatlichen Gesetze ihre Schranke finden an den Gesetzen der Kirche. Hieraus folgt aber, daß bei prinzipiellen Konflikten zwischen Staat und Kirche die Kirche immer recht hat. In alledem ist nichts anderes zu erblicken, als eine Wiederholung der bekannten mittelalterlichen Anschauungen von Kirche und Staat. Daß Leo gelegentlich die Konzession macht, die Kirche könne zeitweilig staatliche Einrichtungen dulden, die an sich weniger gut sind, aber zur Zeit als zweckmäßig sich empfehlen, verändert an seiner Grundanschauung nichts. Und ebensowenig hat es, prinzipiell betrachtet, zu bedeuten, daß die Konsequenzen, die einst Innocenz III. und Bonifaz VIII. aus dieser Anschauung gezogen hatten, nicht ausgesprochen wurden.

Daß die Könige ihre Gewalt vom Papst empfangen und daß sie sie nach seinem Wink zu führen haben, das wurde so nicht gesagt.

Auf das wirkliche Leben übertragen, ergibt sich aus diesen Grundsätzen folgendes Bild. Die Christen haben am Papst ihren absoluten Souverän. Dieser schreibt ihnen die Regeln des Glaubens und der Sittlichkeit vor. Zugleich befiehlt er ihnen die Unterwerfung unter den weltlichen Herrscher. Aber die Macht und das Recht dieses und somit die Pflicht des Gehorsams der Untertanen haben ihre Schranke an den Vorschriften des obersten Souveräns, denn er vertritt das göttliche Recht, und dies stimmt immer überein mit dem natürlichen, dem Menschen angeborenen Vernunftrecht. Erwägt man nun, wie eng die Beziehungen zwischen der Wohlfahrt der äußeren Kirche und der staatlichen Ordnung vielfach sind, oder wie leicht eine politische Frage unter kirchliche und weltliche Gesichtspunkte gerückt werden kann, so ist es deutlich, daß schließlich doch das ganze Leben, bei dieser Anschauung, der päpstlichen Autorität unterstellt wird. Es ist lehrreich, sich etwa zu erinnern des Druckes, den 1887 der Papst auf das Zentrum ausübte, um das Septennat im deutschen Reichstag durchbringen zu helfen, oder der politischen Beeinflussung der Katholiken Frankreichs durch den Papst zur Anerkennung der Republik.

Das ist in einigen Strichen das Bild der Anschauungen Leos von Kirche und Staat. Der evangelische Beurteiler darf dabei nicht vergessen, daß eine lange Gewöhnung ihm das Verständnis für diese Dinge erschwert — er sieht nur die groben Umrisse und erschrickt vor ihnen —, und daß andrerseits die entgegengesetzte Gewöhnung und der intime Zusammenhang des täglichen Lebens den Katholiken die letzten Ziele und Motive oft nicht sehen läßt, faßt das System doch auch den ganzen Schatz überlieferter Gnaden und Gnadenmittel, sittlicher und religiöser Ideale in sich. So kann das ganze System immer wieder durch eine leichte Wendung unter ganz andere Gesichtspunkte gerückt werden. Es ist ein urchristlicher Gedanke, daß Gott als Herr über die Welt herrscht, daß er alles in ihr hinlenkt zum Ziel des Reiches Gottes. Deshalb ist das Christentum die geistige Macht zur Verklärung und Erhöhung der Welt. Es soll das Leben der ganzen Welt leiten und regieren. Aber was ist nun das Christentum anderes — so argu-

mentiert der Katholik — als die römische Kirche mit dem Papst an der Spitze? Was anderes kann daher die Herrschaft und der Sieg des Christentums sein, als die Herrschaft der sichtbaren Kirche von Rom über die Völker, ihre Gesetze und ihre Oberhäupter? Aber gerade diese Gleichsetzung von Christentum und römischem Kirchenrecht, von dem Reiche Gottes und der Papstgewalt enthüllt den Irrtum des römischen Systems. Das Walten des göttlichen Geistes wird mit einer massiven Rechtsordnung vertauscht, das innere zarte Erleben der Macht Gottes in der Seele wird gleichgesetzt der äußeren Unterwerfung unter die Satzungen Roms. Es ist immer derselbe Irrtum: das Christentum ist die römische Kirche; Christus herrscht, wenn der Papst herrscht; christlich wird man, wenn man katholisch wird; die Durchsetzung des „göttlichen Rechtes" Roms ist der Sieg Gottes über die Welt!

Anders hat auch Leo nicht gedacht. Es ist klar, in einem prinzipiellen Gegensatz stand der Papst nicht zu seinem Vorgänger. Nach Seite des Prinzips konnte er seine Erbschaft mit gutem Gewissen antreten. Das gilt genau ebenso für das Ideal der Religion, das Leo vorschwebte. Maria die „Gottesmutter" stand im Mittelpunkt dieser Religion, und aller Aberglaube des Mittelalters wurde von ihr umfangen.

Und doch war der Gegensatz zwischen Leo und Pius ein großer. Die diplomatische Meisterschaft und der praktische Sinn Leos wiesen ihm neue Bahnen innerhalb der alten Richtung. Er hatte politische Ideen und besaß die Weltkunde und den Takt zu ihrer Verwirklichung. Ein Doppeltes kommt dabei in Betracht: die zeitgemäße — moderne — Anwendung seines Prinzips und seine konkrete Durchführung den Staaten gegenüber.

Leo war kein moderner Mensch, aber er kannte die moderne Welt. Er wußte genau, daß die Kirche innerhalb dieser nur dadurch Erfolge erreichen könne, wenn sie zeitgemäß und praktisch zu handeln versteht.

Die moderne Welt hat die alten Autoritäten des Lebens vielfach beiseite geschoben, aber sie hat einen ungeheuren Respekt vor der Autorität der Wissenschaft. Leo hat das erkannt. Er wußte genau, welche Macht die Kritik der Wissenschaft ausübt. Er war sich auch darüber völlig im klaren, daß man dieser Macht nur

durch wirkliche Arbeit begegnen könne. Deshalb lag ihm die Hebung der katholischen Wissenschaft besonders am Herzen. Ebenbürtige Kräfte sollten im Geisteskampf für die Kirche eintreten gegen ihre wissenschaftlichen Gegner. Alle Mittel der Wissenschaft sollten zu diesem Zweck in Anwendung kommen. Der Papst gab das vatikanische Archiv der wissenschaftlichen Forschung frei (1883). Der Dank der Wissenschaft für diese Tat hat ihm nicht gefehlt. Der Papst verlangte etwa von dem Darsteller des vatikanischen Konzils nichts anderes, als daß er den geschichtlichen Verlauf so darstellen sollte, wie er wirklich gewesen sei. Und er gab bedingungslos die Erlaubnis zur lang ersehnten Publikation der Akten des Konzils von Trient. Nichts sollte verborgen bleiben von der geschichtlichen Wahrheit.

Aber wie wenig Leo den Sinn der neueren Wissenschaft verstand, ergab sich deutlich aus der von ihm auch als Papst mit größter Energie vorgenommenen Verherrlichung des heil. Thomas. Seine Lehre wird so geradezu zur Kirchenlehre erhoben. Die Kirche hat sie stets anerkannt; die Philosophie und Theologie des Thomas würden allein imstande sein, die Offenbarung zu verteidigen, sie würden zu allem förderlich sein, selbst zur Vertiefung der naturwissenschaftlichen Studien! Was anderes heißt das, als daß die Entwicklung der Wissenschaft stille stehen soll, als daß das Mittelalter das letzte Wort haben soll in der Erkenntnis der Menschheit? Wie ernst das gemeint war, zeigt am besten die Verurteilung des katholischen Philosophen Rosmini, des Mannes, an dessen Philosophie die Zeitgenossen in Italien die Hoffnung einer Aussöhnung zwischen moderner Wissenschaft und Christentum geknüpft hatten (1887). Und wie wenig Leo gewillt war, wirklich die Resultate der wissenschaftlichen Arbeit anzuerkennen, lehrt die Feststellung der strengsten Inspirationslehre, wie sie Tridentinum und Vatikanum vorschreiben. Selbst ein so unwidersprechliches Resultat der kritischen Forschung, wie die Unechtheit des Zusatzes zu 1. Joh. 5, 7 (wo zu dem dreifachen Zeugnis von Geist, Wasser und Blut das Zeugnis von Vater, Sohn und Geist später hinzugefügt wurde) ist von Leo verworfen worden. Aber indem der Papst in richtiger Empfindung der Bedeutung der Wissenschaft für das moderne Leben die wissenschaftlichen Studien dringend empfahl, hat er doch gewissermaßen

mit beigetragen zu der in katholischen Kreisen Frankreichs und Deutschlands erstrebten „Renaissance“ der katholischen Wissenschaft. Daß die Aufgabe, die er stellte, mit den von ihm vorgeschriebenen Mitteln nicht zu lösen war, mußte gerade an dieser Bewegung klar werden.

Die moderne Zeit ist ein Zeitalter der Öffentlichkeit. Das zeigt sich an dem unermeßlichen Einfluß, den die Presse ausübt. Auch in dieser Hinsicht hat Leo einen sichern Blick bewährt. Mit Eifer und Verständnis hat er, wie schon als Bischof, so auch als Papst, die Aufgaben der katholischen Presse betont. Er stellt ihr die Aufgabe, sich zur Ebenbürtigkeit mit der weltlichen Presse zu erheben, durch Wahrhaftigkeit und Eleganz der Darstellung. Und mehr noch: die katholische Presse soll die weltliche Presse in diesen Stücken übertreffen, wie auch in der Reichhaltigkeit und Nützlichkeit des von ihr Gebotenen, in dem Vermeiden einseitigen und ungestümen Parteiwesens. Aber auch hier ist die Marschroute eine gebundene. Wir sehen es an der katholischen Presse, wie sie die päpstlichen Wünsche versteht und in die Wirklichkeit umsetzt. Es ist die Meisterschaft, in der Vielseitigkeit ganz einseitig zu sein und durch die scheinbare Objektivität die Parteiinteressen zu decken.

Im Hinblick auf das soziale Leben hat Leo besonders zwei Forderungen erhoben. Die katholische Jugend ist gründlich vorzubereiten auf die Kämpfe des öffentlichen Lebens. Sie ist in die feste Kirchenlehre einzuführen und dadurch innerlich sicher zu machen gegen alle Zweifel und Widersprüche, aber auch gegen alle Ideen und Ideale des modernen Lebens. Die Sorge hierfür steht der Kirche und den Eltern zu. Die katholische Privatschule ist deshalb ein Lieblingsgedanke des Papstes.

Bei der immer mehr sich steigernden Bedeutung der sozialen Frage, speziell der Arbeiterfrage im modernen Leben, ist es begreiflich, daß auch die Kirche ihre Aufmerksamkeit den Problemen, die in jener Frage stecken, zuwendet. Das hat auch die evangelische Kirche erkannt. Das der katholischen Kirche einzuschärfen, ist Leo nicht müde geworden. Er verstand die Zeit, wenn er sich bemühte, die Stellung eines „Arbeiterpapstes“ einzunehmen. Es war ein kühner Gedanke, das Papsttum mit den demokratischen Instinkten der Massen zu verknüpfen. Der Wind, mit dem die sozialistische

Propaganda segelt, sollte die Segel der Kirche blähen; die Kirche sollte dem Staat den Rang ablaufen in der Befriedigung der Bedürfnisse der breiten Voksmasse. Aber der Papst hat meisterhaft gewußt, alle Einseitigkeit zu vermeiden. Er empfahl die Kirche auch den Fürsten als die einzige Macht, die imstande sei, der drohenden Revolution einen Damm entgegenzusetzen. Das war seit den Tagen der Restauration ein fester Bestandteil der päpstlichen Politik. Aber nicht minder hat er in der großen Enzyklika von 1891 sich der Interessen der Arbeiter angenommen. Die Menschenwürde des Arbeiters ist zu achten, er darf nicht zum Sklaven herabgewürdigt werden. Der Arbeiterschutz soll sich richten auf eine verständige Begrenzung der Arbeitszeit, auf die Einhaltung der Sonntagsruhe, auf die Ermöglichung eines wirklichen Familienlebens. Christliche Arbeitervereinigungen sind zu erstreben. So und nur so können die Gefahren der Zeit überwunden werden, und kann dem Arbeiter ein menschenwürdiges und vernunftgemäßes Dasein gesichert werden. Aber nur die Kirche kann diese große Aufgabe wirklich durchführen, denn sie hat die Macht, auf die Herzen einzuwirken und ihnen die innere Kraft zur Lösung aller Probleme der Zeit zu geben. Daß diese Anregungen des Papstes nicht ungehört verklungen sind, ist bekannt.

Das ist die eine Seite in dem Wirken des Papstes. Alles kam ihm darauf an, die Macht der Kirche im modernen Leben praktisch geltend zu machen. Alle Mittel, die hierfür zur Verfügung standen, hat er mit scharfem Blick erkannt und mit der ihm eigenen Energie geltend gemacht. Er hat dem Leben der Kirche damit einen wirklichen Aufschwung gegeben und er hat es mit allen Mitteln erstrebt, die Notwendigkeit ihrer Existenz in der modernen Welt darzutun. Das ist vielleicht der größte Zug in dem Bilde des Papstes. Er verstand das Leben und er hatte den Willen, dieses wirkliche Leben mit allen Mitteln zu beeinflussen. Die Schranken, die ihm dabei gezogen waren, sind nicht minder deutlich erkennbar. Der ganze mittelalterliche Hierarchismus, die mittelalterliche Weltanschauung, das mittelalterliche Christentum mit all seinem Aberglauben und all seiner Intoleranz blieb Ausgangspunkt und Ziel seiner Bemühungen. Ja gerade dies Verständnis des Christentums sollte der modernen Welt das Heil bringen. Die unbedingte Unter-

werfung unter die römische Kirche sollte versüßt und empfohlen werden durch die Früchte, die sie den Menschen von heute bringen würde. Es liegt etwas Berauschendes in diesen Anerbietungen des Papstes. Man begreift es, wenn die Politiker ihnen lauschten. Freilich, man denkt sich die Sache doch mitunter zu leicht. Man meint das Ziel annehmen, aber die Mittel zu ihm verwerfen zu können. Aber das ist ein wunderlicher Irrtum. Was der Papst anbietet, das kann er nur geben als der unfehlbare Herr der Kirche. Man kann die Früchte des römischen Systems nicht pflücken, wenn man das System selbst nicht will; man kann die Konsolidierung der Autorität durch den Papst nicht wünschen, wenn man seine Autorität selbst nicht anerkennt. Und jetzt verstehen wir, wie gefährlich für den protestantischen Staat diese Anerbietungen des Papstes sind! Die Hand bietet erwünschte Gaben, aber sie tut es durch ihren Zusammenhang mit dem Körper hinter ihr. Man kann nicht die Hand ergreifen und den Körper zurückstoßen!

Wie Leo in der Fähigkeit, das wirkliche Leben zu verstehen und zu bestimmen, seinem Vorgänger überlegen war, so vor allem auch in dem diplomatischen Geschick. Er hat es meisterhaft verstanden, die Verwicklungen zu lösen, die sich zu fast allen Staaten unter dem Pontifikat seines Vorgängers ergeben hatten. Er war unbeugsam in seinen Endzielen, und er hat über sie keinen Zweifel bestehen lassen. Aber er besaß die Gabe des Entgegenkommens und des Zugreifens auch dort, wo nur Teile seiner Wünsche verwirklicht wurden. Er wußte mit dem Kleinen und Einzelnen zu rechnen und jeden Erfolg, der sich bot, auszunützen. Aber freilich, auch hier gab es für ihn eine Schranke. Es war nicht nur die Idee des Papsttums selbst, denn kein Papst kann die Geschichte von zwei Jahrtausenden abstreifen. Es war vielmehr der Gedanke der weltlichen Herrschaft des Papstes. Hätte der Papst sich von diesem Gedanken losreißen können, wieviel erfolgreicher hätte seine Politik auch dort ausfallen müssen, wo er so nur Mißerfolge erntete! Aber hier war er gebunden. Die Vergangenheit und seine persönliche Vergangenheit erlauben ihm nicht, den Gedanken zu erfassen, daß das Papsttum ohne Kirchenstaat in unserer Zeit eine weit mächtigere Gewalt repräsentiert, als sie mit der kläglichen Mißwirtschaft im Kirchenstaat möglich gewesen war. Der Anspruch,

Herr der Welt zu sein, wird schlecht gefördert durch die dargetane Unfähigkeit, ein kleines Ländchen zu regieren und durch den starren Gegensatz zu den tiefsten Trieben in der Volksseele!

Wir richten nun unser Augenmerk auf Leos Stellung zu Deutschland, Frankreich und Italien.

Das Erbe des Kulturkampfes fiel in Deutschland dem Papste zu. Er zeigte seine Wahl Kaiser Wilhelm I. an und sprach es dabei aus, daß er von der Hochherzigkeit des Kaisers die Wiederherstellung der Ruhe und des Friedens des Gewissens seiner katholischen Untertanen erwarte. Jetzt waren freundliche Beziehungen wieder angeknüpft. Sie haben durch mancherlei Wechselfälle zur Revision der Maigesetze und zum Abschluß derselben geführt (1887). Es ist dabei ohne Konzessionen nicht abgegangen, aber daß der Friedensschluß Leos mit Deutschland die Macht und den Einfluß der katholischen Kirche erhöht hat, daran kann, angesichts der jüngsten Vergangenheit, wohl kein Zweifel obwalten.

Leo hat eine besondere Vorliebe für Frankreich gehabt. Mit französischer Hilfe waren einst, unter Pius IX. eine Zeitlang die Rechte des Kirchenstaates dem päpstlichen Stuhl erhalten geblieben. Und als dann der Dreibund Österreich und Deutschland mit Italien verband, war es klar, daß von Deutschland und Österreich kein Schritt wider das verbündete Königreich Italien zugunsten der Restituierung des Kirchenstaates zu erwarten war. Da entstand der Zweibund zwischen Rußland und Frankreich. Was man wünscht, glaubt man. So wird es begreiflich, daß der Papst der radikal demokratischen und antikirchlichen französischen Republik seine Gunst zuwandte. Leo, der in Italien den Katholiken alle politische Beteiligung verbot, gebot den französischen Katholiken die Aussöhnung mit der Republik. Daß die legitimistisch-konservativen Elemente hiermit im höchsten Grade unzufrieden waren, ist begreiflich. Diese Kreise stellten aber gerade die einflußreichsten und mächtigsten Anhänger der katholischen Kirche. Die päpstliche Politik zertrümmerte nicht nur die Kraft der Konservativen, sondern auch die Einheit und Freudigkeit der kirchlich denkenden Kreise Frankreichs. Aber der Papst ist bei seiner Forderung geblieben, könne doch, wie er sagte, die katholische Kirche jede Staatsform ertragen. — Doch alle guten Worte an die ungezogene älteste Tochter der

Kirche haben nichts gefruchtet. Umsonst war die Anerkennung des Protektorats Frankreichs über die Katholiken des Orients, die Einleitung des Beatifikationsprozesses der Jungfrau von Orleans. Die nationale Eitelkeit ließ sich diese Schmeichelei gern gefallen und kam doch den Wünschen des Papstes in nichts entgegen. Die Erfolglosigkeit seiner französischen Politik hat der Papst noch erleben müssen an dem brutalen Vorgehen der Regierung gegen die geistlichen Kongregationen in Frankreich. Und auch davon, daß der Papst irgendwelche erheblichen Erfolge in Rußland erlangt hätte, ist nichts bekannt geworden.

In stetiger erbitterter Feindschaft hat Leo zu Italien gestanden. Die Klagen über seine Mittellosigkeit und Gefangenschaft, die Wünsche auf die Rückgabe des Kirchenstaates reißen nie ab in Leos Reden. Es handelt sich um das Ideal seines Lebens, das zugleich der Schlüssel zu seiner Politik war. Die kleinsten Anlässe werden zu diesem Zweck ausgebeutet. Jede Beteiligung am politischen Leben Italiens wird den Katholiken verboten, hätte sie doch eine Anerkennung des Königreichs Italien in sich enthalten. Die kleinliche Politik der Nadelstiche und der ohnmächtigen Klagen, der Feindseligkeit und der leeren Drohungen, wie sie Pius IX. geübt, wird hier fortgesetzt. Der Mann, der die Realität der Macht so genau kannte, verzichtet auf jede Ausbeutung der wirklichen Verhältnisse. Er stärkte durch dieses Verhalten nur den Gegner und er opferte die Möglichkeit realer Erfolge in der Politik einem leeren Schemen auf; die ganz unpolitische Devise „Alles oder nichts" wird von einem Herrscher befolgt, der es oft erlebt hatte, daß etwas mehr ist als nichts.

Man mag über die Kurzsichtigkeit der Politik Leos auf diesem Gebiete die Achseln zucken und darauf verweisen, wie sehr sie der Popularität und Autorität des Papstes geschadet hat. Aber man darf nicht vergessen, daß gerade in ihr ein Stück wirklichen Idealismus bei dem klugen Realpolitiker hervorbricht. Es ist ein sympathischer Zug in dem Bilde eines Mannes, der einem leicht als zu klug erscheinen kann. Das Erbe der Vergangenheit band ihn innerlich, und der Glaube an das Bild der Kirche, das ihm überliefert worden, war stärker in seiner Seele als die Politik und Taktik. Der große Realpolitiker ist schließlich über die Schleppe seiner Ideale gestolpert.

Das Pontifikat Leos gehört der Geschichte an. Aber die zeitliche Nähe erschwert das Urteil häufig nicht minder, als oft die räumliche Nähe es nicht zu einer Anschauung des Ganzen kommen läßt. Je kräftiger eine Persönlichkeit in die Geschichte ihrer Zeit eingegriffen hat, desto später erst kann das Urteil über Recht oder Unrecht, Wert oder Unwert ihrer Ideale abgegeben werden.

Aber soviel wird man schon jetzt mit Sicherheit behaupten dürfen: Zu den großen genialen Führern der Geschichte, die neue Bahnen eröffnen und die Welt in sie hineinzwingen, hat der verstorbene Papst nicht gehört. Dazu fehlte ihm beides: sowohl die neuen Ideen, als jene unwiderstehliche Willenskraft der Größten in der Weltgeschichte. Leo hatte einen festen Gedankenkomplex überkommen und er hat an ihm festgehalten. Er hat seinen Zusammenhang verstanden und seine Brauchbarkeit für seine Zeit treffend taxiert. Er hat die Welt und die Menschen gekannt und er hat sie richtig zu behandeln gewußt. Klug und klar, zäh und fleißig, zielbewußt und energisch ist der Papst gewesen, wie nur wenige unter seinen Zeitgenossen. Alle Kräfte einer reichen Begabung in den Dienst seiner Sache zu stellen, war er von Jugend auf gewöhnt. Für sich hat er nichts gewollt. Schlicht und einfach ging sein Leben dahin, Arbeit und Mühe war sein Inhalt.

Täuschen wir uns aber nicht, so fehlt dieser Persönlichkeit eines, nämlich das persönliche Element. Immer korrekt, eifrig und tätig und doch nie eigenartig und urwüchsig; an sorgfältig gepflegten Talenten reich, aber ohne jeden Funken von Genialität. Groß im Können, aber klein im „höchsten Glück der Erdenkinder“ der Persönlichkeit — so pflegen die Jesuitenzöglinge zu sein. Sehe ich recht, so passen diese Züge in ihrer Weise auch auf Leo XIII. Man kann sich das etwa veranschaulichen an der Sprache des Papstes. Er hat fraglos ein sehr großes Formtalent besessen, und als lateinischer Dichter ist er wirklich hervorragend gewesen. Aber die Poesie des Papstes läßt einen eigentlich doch kalt. Die Form ist schön und der Inhalt ist schicklich, ja kann sich zum Erhabnen steigern, aber das Herz wird einem nicht warm davon. Es geht dem Leser seiner Verse nicht anders, als es dem Beschauer des Lebens des Papstes geht. Man erkennt willig die hervorragende Begabung, die Tüchtigkeit und Energie des Mannes an, aber es

strömt kein begeisternder Hauch von seiner Gestalt aus. Wer für die Ziele des Papstes begeistert ist, wird diesen Mangel aus der eignen Begeisterung ergänzen können. Wer diesen Zielen fernsteht, dem werden sie durch die Person des Papstes nicht verklärt werden. Alles können diese klugen Verstandesmenschen erreichen, zweierlei fehlt ihnen immer: die Unwiderstehlichkeit des Lebens und die Werbekraft der Innerlichkeit. Die Glut des Fanatismus, die verbrennt und versengt, die haben sie. Aber die Flamme der Begeisterung, in der die Herzen schmelzen, die lodert nicht in ihnen.

Für uns Protestanten ist Leo XIII. interessant als der mächtigste Repräsentant des Katholizismus unserer Tage. Alle Kräfte und alle Gefahren desselben stellen sich in dem Papste dar. Er hat das mittelalterliche Christentum mit all seinem Aberglauben konserviert. Er hat die Kräfte Roms gesammelt und hat mit kluger Hand diese Kräfte mit den brennendsten Interessen des Tages zu verknüpfen gewußt. Er ist ein Todfeind der Protestanten gewesen. Der „Friedenspapst" hat in seiner Politik auch Palmzweige gehabt, für die evangelische Kirche besaß er nur Dornen und Disteln. Die Kluft zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche ist daher während seines Pontifikats nur breiter geworden. Dieses Faktum ist weder abzuleugnen, noch auch zu beklagen, denn die Klarheit der Gegensätze ist immer ein Gewinn. Aber derselbe Papst, der für das evangelische Christentum nichts übrig hatte, hat es verstanden, den Katholizismus auch in den protestantischen Ländern zu einem Machtfaktor zu gestalten, mit dem die Politiker rechnen müssen. In jede geöffnete Tür wußte er den Fuß zu stemmen und an jedem Faden mitzuspinnen.

Das ist die Lage, in der wir uns heute befinden. Innerlich ist die Kluft zwischen Katholiken und Protestanten breiter geworden als je früher. Äußerlich sind Katholiken und Protestanten aneinander gebunden durch politische Bedürfnisse. Das ist eines der größten Probleme unserer Politik. Diese Lage ist das Produkt einer geschichtlichen Entwicklung, aber niemand hat diese so sicher und zielbewußt zu leiten verstanden, als Leo XIII.

Schleiermacher.

Ein Wort zu seinem Gedächtnis.[1])

Der Mann, dessen Gedächtnis uns diese Stunde erneuern soll, war der größte Prediger, den diese Kirche gehabt hat, und er war der größte Professor der Theologie, der an unserer Universität gelehrt hat. Für das kirchliche und wissenschaftliche Leben Berlins hat er eine Bedeutung gehabt wie kaum ein anderer Mann im abgelaufenen Jahrhundert. Aber er war keine Lokalgröße; weit über die Grenzen Berlins hinaus, über ganz Deutschland, ja über alle Gebiete des Protestantismus hin hat sich sein geistiger und religiöser Einfluß erstreckt.

Daher gehört er nicht einer Partei an, und nicht einer Schule. Alle ausnahmslos, die für die evangelische Kirche und ihre Wissenschaft Herz und Sinn haben, blicken in gleicher Weise dankbar und ehrfurchtsvoll zu Schleiermacher empor. Seine Lehren und seine praktischen Tendenzen gehören der Geschichte an, die hat das Urteil über sie gesprochen. Die theologische Wissenschaft lebt noch heute von seinen Gedanken, und diese ergießen sich noch heute wie ein fruchtbringender Strom auf die Äcker der Kirche. Es kann nicht anders sein, der Fortschritt des Denkens und Strebens ist auch über ihn in vielem einzelnen hinausgegangen. Aber nicht darum

[1]) Rede, gehalten am 1. Mai 1902 in der Dreifaltigkeitskirche zu Berlin. Gedruckt in den drei Reden „Zum Gedächtnis Schleiermachers". Berlin, Mittler und Sohn. 1904.

handelt es sich uns, heute im Detail zu ermessen, worin Schleiermacher recht hatte oder unrecht. Die Großen der Geschichte haben ein Anrecht darauf, daß man das Große ihres Wirkens behält und das Kleine vergißt. Sie haben recht behalten im ganzen, darum hat ihr Unrecht im einzelnen für spätere Geschlechter kein Interesse.

Wer ein Menschenleben als Ganzes würdigen will, der muß sich über zweierlei klar werden: wie der Mann geworden ist und was er in seinem Wirken gewesen ist. Davon lassen Sie mich heute in bezug auf Schleiermacher reden.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher ist am 21. November 1768 in Breslau geboren. Sein Vater war Militärpfarrer und gehörte der reformierten Konfession an. Er hatte sich mühsam aus Sektiererei und Aufklärung herausgearbeitet zu einer äußerlichen Orthodoxie. Er hielt streng an den kirchlichen Lehren fest, aber eine gewisse Leidenschaftlichkeit verriet seine innere Unklarheit und Unfreiheit. Schleiermachers Mutter war eine Frau von sonnigem Gemüt. Der schwächliche, etwas verwachsene Knabe entwickelte sich geistig schnell und glücklich. Seine glänzende Begabung trat früh hervor; sie wies in eine doppelte Richtung. Der Knabe war mit seltenem Scharfsinn ausgerüstet. Kritische Gedanken begegnen uns früh. Dem Zehnjährigen kommt der Gedanke, ob nicht alle alten Schriftsteller untergeschoben seien, ob nicht die ganze alte Geschichte somit eine große Fälschung sei. Aber dieser Scharfsinn richtete sich vor allem auf die religiösen Fragen. Den Elfjährigen peinigt der Gedanke an die Ewigkeit der Höllenstrafen.

Ein Besuch in Herrnhut hatte die Eltern auf die Schulen der Brüdergemeinde aufmerksam gemacht. Überall herrschte der Rationalismus, nur Herrnhut schien frei von ihm zu sein. Wo anders, meinten sie, konnte die Seele des Knaben besser geborgen sein als hier? Fünfzehn Jahre alt, kam Schleiermacher nach Niesky auf das herrnhutische Pädagogium; zwei Jahre später ging er auf das theologische Seminar zu Barby.

Die eigentümliche pietistische Frömmigkeit der Brüdergemeinde umfing ihn an diesen Orten. Von Blut und Wunden war viel die Rede. Jesu Liebe suchte und fand man in allem. Das Gemüt des Jünglings berauschte sich an diesen Gedanken, und er nahm

die herrnhutische Denk- und Redeweise treulich an. Es wurde im übrigen viel gearbeitet, gelesen und exzerpiert, mit Lust und Begeisterung in der Gemeinschaft hochgestimmter Freunde.

Aber die ungeheure Bewegung, die durch das Zeitalter ging, zitterte auch nach in der weltabgeschiedenen Stille der Freunde. Der Geist der Zeit drang durch die Mauern. Man wußte etwas von den großen kritischen Bemühungen der Aufklärung. Die biblische Geschichte sollte nicht durchweg wirkliche Historie sein, und die kirchlichen Lehren sollten von den biblischen Lehren sehr verschieden sein, so verschieden wie ein griechisches philosophisches System von Jesu einfachen praktischen Moralregeln. Wohl hörte man Warnungen vor dieser „Neologie"; aber sie selbst wurde ängstlich verborgen wie ein gefährliches reißendes Ungetüm. Man wollte widerlegen, ohne die Sache klarzumachen, die man widerlegte. Das mußte geradezu gewaltsam Sympathie hervorrufen mit dieser dunkeln und gefürchteten Sache. Dazu kamen die mächtigen Töne der neueren Literatur — Goethe und Wieland besonders. Und das alles wollte so wenig übereinkommen mit den kirchlichen Lehren und mit der religiösen Stimmung Herrnhuts.

So erklärte es sich, daß am 21. Januar 1787 der junge Schleiermacher seinem Vater schrieb, er könne nicht mehr glauben. Er könne nicht glauben, daß Jesus, der sich Menschensohn nannte, Gott war, daß sein Tod die stellvertretende Genugtuung sei, habe er selbst das doch nie gelehrt. Er könne nicht glauben, daß Gott Vollkommenheit von den Menschen verlange, die er doch nur zum Streben nach der Vollkommenheit erschaffen habe.

Verblendung, Abfall, Sünde hat der Vater hierin erblickt, voll tiefen Schmerzes, aber doch ohne tieferes Verständnis. Viele haben ihm dieses Urteil nachgesprochen. Andere haben wiederum in diesem Brief des jungen Seminaristen ein Gegenstück zu Luthers Kampf und Sieg im Kloster erblickt. Beide Teile sind im Unrecht. Der Zweifel an den Lehren ist nicht der Zweifel an Gott und am Heil. Diese theoretischen Zweifel erreichen nie die Tiefe und Größe, die Schuld und das Angstgefühl des praktischen Zweifels. Solche Zweifel an der Lehre begründen daher auch keine Reformation. Sie sind für junge Gemüter, die in die einander widerstrebenden Strömungen zweier Weltanschauungen hineingeraten sind — für

viele Naturen wenigstens — oft beinahe unvermeidlich. Daß Schleiermacher sie empfand, ist kaum mehr als natürlich; daß er sie offen bekannte, stellt seiner Wahrhaftigkeit ein glänzendes Zeugnis aus.

Und weil er wahrhaftig war, wollte er dem Kampf nicht ausweichen. Er wollte zur Klarheit kommen durch ein ordentliches Studium der Theologie. Jetzt wandte er sich nach Halle. Aber die Theologie der Aufklärung zog ihn nur wenig an. Ihre Kritik erschien ihm geradezu selbstverständlich. Er war aber keine von den kleinen Seelen, denen das Zerpflücken und Zerreißen der Überlieferung immer wieder eine aus Behagen und Schauer zusammengewebte Lust erzeugt. Er war eine einfache, große und positive Natur. Nach dem Ganzen, nach einer begründeten positiven Weltanschauung rang er. Die Theologie bot sie ihm nicht, aber in der Philosophie wurde um sie gekämpft.

Ihr wandte er sich daher zu. In demselben Jahr 1787, wo er nach Halle kam, war die zweite Auflage von Kants „Kritik der reinen Vernunft" erschienen. Der Rationalismus hatte es für selbstverständlich angesehen, daß klare und verständliche Begriffe auch wahr und wirklich seien. Kant lehrte, daß unsere Begriffe zunächst nur subjektive Gebilde sind. Alle jene religiösen Grundbegriffe — Gott, Freiheit und Unsterblichkeit —, mit denen die Aufklärung nur so um sich warf, werden in Frage gestellt. Kann ich denn überhaupt übersinnliche Dinge erkennen, und wie ist das möglich? — das war die Frage.

Kant fesselte den jungen Schleiermacher, aber er überzeugte ihn nicht. Den kirchlichen Lehren stand er innerlich ganz fremd gegenüber, über die Grundfragen der Erkenntnis war er nicht zur Klarheit gekommen, als er sich in Berlin dem theologischen Examen unterzog. Er bestand gleichwohl sein Examen, und auch den fehlenden Haarbeutel sahen ihm die Examinatoren gnädig nach.

Wie die Dinge lagen, ist es natürlich, daß seine theologische Anschauung zunächst die rationalistische war. Über die Tugend — dieses Lieblingsthema der Aufklärung — predigte er daher gern. Aber er war ein skeptischer Rationalist, denn er zweifelte an der theoretischen Wahrheit des Rationalismus.

Die größten Geister jener Zeit fanden ihren Verkehr in der

Regel in anderen Ständen, als in denen sie geboren waren. Das ist nicht wunderbar. In den höheren Gesellschaftskreisen hatte sich teils an der pietistischen Frömmigkeit, teils an französischen und englischen Vorbildern eine feinere und höhere Seelenstimmung herausgebildet, als sie damals in den bürgerlichen Kreisen Deutschlands üblich war. Die gut gemeinte Plumpheit und der indiskrete Despotismus in der Seelenleitung der Kinder, die etwa die Väter Goethes, Schillers und Schleiermachers uns kennen lehren, veranschaulicht das. — Es war für die innere Entwicklung Schleiermachers von größter Bedeutung, daß er als Kandidat in ein hochgebildetes Haus als Hauslehrer kam, zu dem Grafen Dohna in Schlobitten (1790). Feingebildete und hochgestimmte Menschen tragen die Kosten des Verkehrs mit dem, was sie sind; die äußere Bildung gibt, was sie hat. So darf man es vielleicht zusammenfassen, was Schleiermacher innerlich in Schlobitten erwarb. Die Individualität mit ihrem zarten und feinen Recht und die Regelung des Zusammenlebens und Verkehrs durch dieses Recht — das war es, was ihm in dem fremden, adligen Hause aufging. Er selbst ist ein Typus solcher Individualität und ein Meister solchen Verkehrs geworden, wie nur wenige Menschen in jenem Zeitalter reicher individueller Bildung.

Er war glücklich in Schlobitten gewesen. Ein Wortwechsel mit dem Grafen machte dieser schönen Episode ein Ende. Nach einigen rasch wechselnden Ämtern wurde Schleiermacher dann reformierter Prediger an der Charité zu Berlin (1796).

Auch hier umfing ihn ein neues Bildungselement. Es waren besonders die Kreise der gebildeten Berliner Juden, in denen Schleiermacher einen angeregten und anregenden Verkehr fand. Hier hatte der Geist der Aufklärung unbedingt geherrscht, repräsentiert durch Moses Mendelssohn. Der Geist Goethes hatte ihn überwunden, aber der Geist Goethes in der wunderlichen Deutung der Romantik. Nicht klare Begriffe bildeten die Schlagwörter, sondern man rang nach Leben, nach wirklichem Leben. Mit Hohn wandte man sich von den alten Begriffen und von der steifleinenen Moral, die sie vertraten, ab. Der wirkliche lebendige Mensch mit seiner Kraft und seiner Leidenschaft, das unklar drängende — drohende und lockende — Gefühl war Autorität und Ziel geworden. Was der Stand

einem — zumal dem Juden — versagte, das konnte man als bedeutendes Individuum erreichen. Es war etwas vom Traum des „Herrnmenschen“ in diesen Kreisen. Hier trat Friedrich Schlegel auf; in seiner liederlichen Genialität und seinem geistreichen, frivolen Egoismus lag etwas Faszinierendes; er war ein wirklicher Mensch, stark an Einfällen und Trieben, erhaben über „die Grammatik der Tugend“, wie er wohl sagte. Aber er konnte daran denken, eine Religion zu stiften.

Schleiermacher wohnte mit Schlegel zusammen, und mit grenzenloser Bewunderung schaute er zu ihm empor. Man begreift das. In diesem Verkehr wurde ihm ungeheuer viel, denn hier wurde er ein moderner Mensch. Die Zöpfe und die Masken, die Posen und die Phrasen, der Schein und die Mache fielen dahin, das wirkliche innere Leben trat in sein Recht. Das darf man nicht vergessen. Den Verkehr mit Juden und Judengenossen hat man schon damals dem jungen Charitéprediger bitter verargt. Aber Schleiermacher hat nie danach gefragt, was die Leute sagen. Das Schwergewicht und der Bedarf seiner Natur trieb ihn.

Gewiß, es fehlte nicht an sittlichen Verirrungen in diesen Kreisen. Und auch Schleiermacher hat ihnen seinen Tribut gezahlt. Die Briefe über den erbärmlichen, zynischen Roman Schlegels, die „Lucinde“ (1801), und auch seine eigene Liebe zu Eleonore Grunow, der unglücklich verheirateten Frau eines Berliner Predigers, gehören hierher. Er ist aber nie in das Gemeine und Niedrige gefallen. Im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen lebte in ihm jener „Ernst, der heilige, der den Menschen erst zum Menschen macht“, wie Goethe sagt. Auch für unseren Romantiker waren „Schmerzen der Jugend Nahrung“, aber ohne sie und ohne diese Beziehungen wäre Schleiermacher nicht geworden, was er war, ohne sie wären die „Reden über die Religion“ und die „Monologen“ nicht geschrieben worden.

Diese beiden Schriften bezeichnen den Anfang von Schleiermachers kirchlicher Art und Wirkung.

Was war die Religion der Aufklärung? Eine vernunftgemäße Lehre über Gott und die Unsterblichkeit und die Anleitung zu einem moralischen Lebenswandel. Also die Religion war eine Art praktischer Philosophie, man könnte sagen, die Philosophie der Un-

gebildeten. Man erinnere sich nur des bekannten Wortes: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion. Wer diese beiden nicht besitzt, der habe Religion." Nein, sagt Schleiermacher, das ist grundfalsch, und gerade diese Auffassung, die nur Bruchstücke der Metaphysik und Moral zusammennäht, hat die Religion verächtlich gemacht. Sie ist auf diese Weise zu einer niedrigen und rohen Philosophie degradiert, über die die Gebildeten sich hoch erhaben dünken. Aber sie ist eine selbständige hohe Größe. Wer das begreift, der findet sie und der muß sie ehren. Nicht im Verstand und nicht im Willen lebt die Religion, sondern im Gefühl. Verstand und Wille fassen das Einzelne, das Gefühl geht auf das Ganze. Das Gefühl des Universums, die Empfindung des Ganzen und das Gefühl der Abhängigkeit vom Sein als Ganzem, das ist die Religion. Hier liegt ihr Wesen. Welche Gedanken man sich von diesem heiligen inwendigen Erlebnis macht, das ist zunächst gleichgültig, denn es ist nicht Religion. Ob man Gott persönlich oder unpersönlich, ob man die Unsterblichkeit individuell oder nicht individuell denkt, darauf komme es nicht an; die Hauptsache sei, daß man sie empfindet. Ein Erleben, ein Empfinden, ein heiliger Instinkt im Menschen ist die Religion. Sie ist ein Gebiet für sich, neben Moral und Philosophie.

Das brauchte man, das öffnete Tausenden die Augen und die Herzen. Nicht ohne Absicht hatte er für alle, und besonders für die Verächter der Religion geschrieben. Einseitig und rhetorisch paradox hatte er seine Gedanken ausgedrückt, daher wirkten sie so ergreifend und erregend.

Schweres Leid drückte Schleiermacher in jenen Tagen zu Boden. Die Sache mit Eleonore Grunow fraß ihm am Herzen. Das starke Ich bebte in seinen Grundfesten. Eine „Selbstschau" war ihm notwendig. In seinen Monologen vollzog er sie. Der Mensch ist abhängig nicht nur von Gott, sondern er scheint auch abhängig zu sein von dem Vielen der Welt, von den Schickungen des Daseins, vom Zerfall des eigenen Organismus. Aber er ist im tiefsten Innern doch frei. Die Persönlichkeit selbst in ihrem Sein soll und kann bleiben, was sie ist, nur Reizmittel und Organe bietet ihr das äußere Geschehen dar. „Dem Bewußtsein der inneren Freiheit entspringt ewige Jugend und Freude. Dies habe ich er-

griffen und lasse es nicht; so seh ich lächelnd schwinden der Augen Licht und keimen das weiße Haar zwischen den blonden Locken. Nicht was geschehen kann, mag mir das Herz beklemmen, frisch bleibt der Puls des inneren Lebens bis an meinen Tod.“ Damit schloß dieses Selbstbekenntnis. Es war nicht eitle Selbstbespiegelung, sondern es war ein Bekenntnis zu seinem Lebensideal.

Die Grundgedanken waren gefunden, und Grundgedanken bleiben im Leben. Die Empfindung Gottes als des lebendigen, mächtigen Herrn im Werden der Welt und das Bewußtsein der inneren Freiheit und Herrschaft über die Welt, das waren die Grundgedanken. — Sie führten zurück in die Brunnenstube der Religion. Die Zeiten waren andere geworden, und neue Menschen standen auf dem Plan, seit einst Luther es seinem Volke eingeschärft hatte, daß es nur einen Herrn gebe, den allwirksamen Gott, der uns zu seinen Knechten macht, und daß wiederum in diesem Dienst wir die Freiheit persönlichen Lebens empfinden. Wer klein wird vor Gott, wird groß vor der Welt! Das klang jetzt wieder in den Gedanken des jungen reformierten Theologen, so unkirchlich und untheologisch sie immerhin zunächst ausgedrückt waren.

Was im Kreise der Romantiker für ihn zu lernen war, hatte Schleiermacher gelernt. Berlin hatte seine Schuldigkeit getan, und er hatte Berlin fürs erste seinen Dank abgetragen. Kirchenmann und Theologe konnte er hier jetzt nicht werden. Kirche und Theologie hatte er bisher aus der Vogelperspektive angeschaut. Er mußte eingetaucht werden in ihr Leben und ihre Arbeit, in ihre Not und ihre Tat.

Es war für Schleiermacher zunächst ein furchtbar schwerer Schlag, als er nach Stolpe in Pommern versetzt wurde, 1802. Aber die Stille tat ihm not. Hier fand er Gelegenheit zu ruhiger, ernster Arbeit, und hier lernte er das wirkliche kirchliche Leben aus der Anschauung des Berufes kennen. Es ist merkwürdig, daß dieser unsäglich lebendige und reiche Geist seine Freude an der Tätigkeit des Übersetzens gehabt hat, und daß gerade diese Zeiten tiefster innerer Erregung ihn zu dieser Arbeit trieben. In Berlin übersetzte er die Predigten von zwei damals berühmten englischen Predigern; hier wurde auch die schöne Übersetzung der Schriften von Plato angefangen. Er setzte sie in Stolpe fort. Die Flut des

inneren Lebens drängte zu ruhiger Vertiefung in fremde Gedanken. Das gärende Große fand sein Gegengewicht an der kleinen, langsam fortschreitenden Detailarbeit.

Aber wichtiger war das andere. Das Elend der Kirche hat er hier in Stolpe tief empfunden. Die Leerheit und Interesselosigkeit, die Unbildung und Ideallosigkeit seiner geistlichen Amtsbrüder fiel ihm furchtbar schwer auf Herz und Gewissen.

Er war innerlich vorbereitet, als der Ruf zum akademischen Lehramt an ihn herantrat. Er ging als Professor nach Halle 1804. Er wollte wirken, ein neues Theologengeschlecht sollte herangezogen werden. Mit rastlosem Fleiß warf er sich auf seinen Beruf. Hier wurde er Theologe. Die Wissenschaft packte ihn, die kirchlichen Ziele schwebten ihm vor, und das Leben bot Wiedererweckung und Vertiefung alter Jugendklänge.

Ja, das Leben war es, daß jetzt furchtbar groß ihm entgegentrat. Was war es bisher denn gewesen? Eine unglückliche Liebe, ungebildete Kollegen, die Nöte eines kleinen Pfarramtes, persönliche Freundschaftsverhältnisse und Trennungen, und freilich noch das große Etwas im Gewirr des kleinen Daseins, das das Herz in uns lebendig erhält.

Aber jetzt flutete es heran. Napoleon und die furchtbaren Niederlagen, die nationale Not, die Hoffnungslosigkeit, die Schmach und der Niedergang. Paradigmen und Formeln vom Schicksal, von Gott und seinen Taten, von der Seele und ihrer Kraft hatte man bisher gehabt; nun kam das Wirkliche.

Es war eine furchtbare Bußpredigt, wie man sie in Deutschland seit dem dreißigjährigen Krieg nicht gehört hatte. Es ist das nationale Verdienst unseres Schleiermacher, daß er, allen voran, diese Predigt verstand. Das war nichts Geringes. Es gab so viele, die sich beugten mit frommen oder unfrommen Gedanken im Herzen. Man meinte, Gott habe es gesandt, und man suchte seine Rechnung zu finden in den neuen Verhältnissen. Aber der junge Professor in Halle wußte es anders. Die Schuld der Nation hatte Gottes Gericht hervorgerufen, und dieses Gericht soll zur Buße treiben. Aber die Buße ist Tat. Alles, Kultur, Religion und Gesittung, stehen auf dem Spiel, und Gott will, daß alles geschieht, um den nationalen und religiösen Besitz festzuhalten oder wiederzugewinnen. Die Kraft der Schwachen ist der Glaube. Das

Gericht muß über alles dahingehen. Viele werden sterben darüber, aber „die sterben, daß sie im Glauben sterben“. Es lag eine Stimmung über den Predigten Schleiermachers in diesen Tagen wie über den Reden der großen Propheten des Alten Testaments. Gott lebt, darum sollen wir auch leben im Glauben, inmitten des Rauschens der Todesbäche.

Im Jahre 1807 hat Schleiermacher Halle verlassen; es gab dort für ihn nichts mehr zu tun. Er ging wieder nach Berlin, um von nun an hier zu bleiben. Auch hier war er nicht untätig. Rastlos arbeitete er mit an dem großen Werk der patriotischen Regeneration. Bald stand er in der ersten Reihe der Männer, welche die Wiedergeburt des Vaterlandes betrieben. Dieser großen Zeit verdankt unsere Berliner Universität ihre Entstehung. Man sagt nicht zuviel, wenn man Schleiermacher ihren geistigen Vater nennt. Um das Leben der Erkenntnis, nicht um die Erwerbung einzelner Kenntnisse handelt es sich, nach seiner Überzeugung, an den Universitäten. An ihrem Teil arbeitet auch die theologische Fakultät für dieses große Ziel mit. Der Entwicklung der christlichen Lehre und der Kirche soll sie eine sichere Grundlage und eine gemeinsame Richtung geben. Das war eine um so wichtigere Erkenntnis, als damals davon die Rede gewesen war, von der neuen Universität die theologische Fakultät auszuschließen.

1809 wurde Schleiermacher Prediger an der Dreifaltigkeitskirche. In demselben Jahre eröffnete er seine Vorlesungen, noch vor dem offiziellen Beginn der Universität. „Das Christentum und den Staat“ wollte er der Jugend lehren. Zu gleicher Zeit hatte er eine Stellung in der wissenschaftlichen Sektion des Ministeriums des Innern übernommen. In demselben Jahre verheiratete er sich mit der fast 20 Jahren jüngeren Witwe seines verstorbenen Freundes von Willich. Zugleich aber ging das unmittelbare patriotische Wirken und Werben fort. Weite Reisen wurden zu diesem Zweck unternommen.

Und als die großen Jahre der Erhebung hereinbrachen, da ist sein Herz ganz hingenommen von der herrlichen Sache. Er hofft und er wirkt, er mahnt in gewaltigen Predigten und er legt selbst Hand an, indem er die Übungen des Landsturms mitmacht und die ausziehenden Abteilungen desselben einsegnet.

Und nun folgten die Siege. Die Saat ging auf. Man fühlte den Geist des lebendigen Gottes, seine sieghafte Macht. Es waren Tage wie einst nach Marathon und Salamis, man spürte die Nähe der Gottheit, und aus der Not und dem Sieg rang sich empor, wie ein mächtiges Seufzen der Volksseele, die Empfindung: „Das hat der Herr getan".

Die großen Tage sind vorübergegangen, und jene Verstimmung trat ein, die den Übergang von den Feierzeiten in das Alltagsleben auch im geschichtlichen Dasein der Völker oft begleitet. Den Idealen von einer neuen Zeit, in der ein freier Geist das Gute wirken soll, trat entgegen das allgemeine Bemühen, die Restauration herzustellen. Sie wurde bald zur Reaktion. Die Situation als ganze ist ja nicht so schwer verständlich. Das Große, das geschaffen war, hatte ein neuer Geist in freiem Wirken erworben. Es war geschehen aus der Freiheit und wider die Freiheit, nämlich die Freiheit der Revolution. Da war es nicht verwunderlich, daß sich alsbald Mißverständnisse erhoben. Auf die hohe Stimmung der Freiheitskriege folgten Verstimmungen; die einen wollten das Erworbene ausbauen, die anderen wollten zum Alten zurückkehren. Aufklärung und Revolution, aber auch Freiheit und Begeisterung sollten sein, wie eine Episode.

Das zeigte sich auf allen Gebieten. Zunächst in der Politik, dann aber auch in dem religiösen und kirchlichen Leben. Eine religiöse Erweckung war da; in mächtigem Ansturm ging sie gegen den alten Rationalismus mit seinen öden Gemeinbegriffen vor. Aber niemand lebt von der Negation; es galt, ein Positives finden. Man hatte sich an den alten Liedern und Gebetbüchern erbaut, jetzt meinte man, man müsse zur alten Theologie, wie sie das 17. Jahrhundert ausgeprägt hatte, zurückkehren. Wer dem widersprach, wurde als ungläubig gescholten und verlästert. Es bestand wirklich die Gefahr, die göttliche Lehre Christi in einen Steckbrief der Freiheit umzudeuten, wie der fromme E. M. Arndt schrieb.

So gewaltig war der Umschwung, daß Schleiermacher, als er im Jahre 1821 eine neue Ausgabe seiner „Reden" herstellte, erklären konnte, es gäbe heute eigentlich nicht mehr die Leute, an die einst die Reden sich gerichtet. Statt sich an die gebildeten Verächter der Religion zu wenden, erscheine es fast notwendiger, „Reden zu

schreiben an Frömmelnde und an Buchstabenknechte, an unwissend und lieblos verdammende Aber- und Übergläubige". Aber er selbst hatte im Hinblick auf die Rückkehr zum „Buchstaben" das tiefe Wort gesprochen: „Eine Zeit trägt die Schuld der anderen, weiß sie aber selten anders zu lösen, als durch eine neue Schuld."

Mit ernster Sorge blickte er auf die Restauration der alten Orthodoxie. Sie erschien ihm zu gefährlich. Die Kirche, fürchtete er, würde von aller Wissenschaft ausgehungert werden, und dadurch Schuld daran tragen, daß letztere die Fahne des Unglaubens aufziehe. „Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen, das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?"

In dieser Zeit ist Schleiermacher er selbst geblieben. Das gehört zum Schönsten in seinem Lebensbild. Aber er blieb nicht der alte — wie oft kommt das vor — in fruchtlosem Nörgeln, oder in eigensinnigem Sichverschließen gegenüber den Forderungen der Zeit. Er hatte in der neuen Zeit den äußern Einfluß, den er während der großen Jahre der Erhebung gehabt hatte, fast ganz verloren. Seine Stellung im Ministerium hat er aufgeben müssen, und nach seinem Rat fragte man nicht mehr. Er war angewiesen auf die Waffen des Geistes und das Schwergewicht der Gedanken, und er ist nie an ihnen irre geworden und hat nie nach anderen Waffen ausgeschaut. Er blieb ein gewappneter Ritter des Geistes, der stolz die Freitreppe der Gedanken brauchte, ohne Sehnsucht nach der gedeckten Hintertreppe der Intrigen und der kleinen Mittel. Wohl klagte er darüber, daß er, statt durch das Vertrauen der Behörden manches mit leisem Druck vorwärtsschieben zu können, jetzt mit der Geißel darunterfahren müsse. Aber er brauchte die Geißel, und der Ruf eines Oppositionsmannes oder polizeiliche Vernehmungen und ministerielle Schikanen, die ihm derselbe eintrug, verdrossen ihn nicht. Höchstens, daß er sich in Goethes Versen Luft machte:

Könnt' ich irgend mir verdienen,
Mich von diesem Volk zu trennen,
Das mir Langeweile macht!

Aber er wußte auch: „dies muß einmal getragen werden, und die Sache wird gehen, wie Gott will".

In ruhiger Arbeit tat er seine Pflicht. Seine Überzeugung äußerte er mit „Freimut" — er liebt dieses Wort —, ohne zu fragen, wie man es aufnahm. Die große volkserzieherische Bedeutung des Staates verkannte er nie, aber sein Ideal war die sittlich freie Selbsterziehung des Volkes. Von diesem Ideal schien sich ihm die Restaurationspolitik immer weiter zu entfernen. Das verstimmte und bedrückte ihn. Politische und sittliche Erschlaffung sah er darin. Hierin wurzelte auch sein bekannter Gegensatz zu Hegel. Er klagte besonders über den „Berlinismus". „Alles Gute fangen sie mit Eitelkeit an und verderben es durch Komödien, alle Welt hält sich darüber auf, aber niemand hat das Herz, sich tätig dagegen zu opponieren."

Aber er selbst wurde nicht schlaff. Die großen Aufgaben seines Berufes erhielten ihm das innere Leben frisch. In stillem Sinnen und über den Aufgaben des Kollegs entstand seine herrliche „Glaubenslehre". (1821/22.) Dieses Buch hat das 19. Jahrhundert Theologie gelehrt. Es hat alle beeinflußt, und wer könnte sich die Theologie von heute ohne dieses Werk vorstellen? Es hält schwer, in einigen kurzen Worten eine Vorstellung vom Reichtum dieses Werkes zu verschaffen. Aber es muß immerhin versucht werden.

Die christliche Religion ist eine positive Religion, denn sie ist das neue Leben, das Jesus Christus in seine Gemeinde eingeführt hat. Dieses neue Leben soll die Theologie ausdrücken im Geist und Sinn des reformatorischen Verständnisses der Religion und zum Nutzen und nach dem Verstand der gegenwärtigen Kirche. Jesus Christus der Herr, der ein neues Menschengeschlecht schafft durch die Kraft seines göttlichen Lebens, und diese neue Menschheit, die durch Christus die völlige Abhängigkeit von Gott erlebt und hierin des Daseins Höhe erreicht — das ist das Christentum, kurz gesagt.

Wer diese Gedanken erwägt, der erkennt zunächst den Zusammenhang zum Gedankenkreis der Reden. Aber alles ist hier christlicher und tiefer geworden. War Gott dort mehr als die die Natur bestimmende Macht vorgestellt, so ist er hier die geistige sittliche Macht, die die Geschichte bedingt. Dem Naturgott tritt der Geschichtsgott in Christus entgegen. Ein weltgeschichtliches Prinzip ist Christus, denn von ihm geht ein neues geschichtliches Leben aus, das einen großen geschlossenen Zusammenhang darstellt und mit seiner Kraft

das geschichtliche Leben der Menschheit durchdringt und umwandelt. Ein Gedanke von größter Fruchtbarkeit ist hiermit ausgesprochen. Die weltgeschichtliche Bedeutung der Kirche und ihr maßgebender Einfluß auf die Entwicklung zum Höchsten in der Menschheit ist hier erkannt. Schleiermachers Anschauung von der inneren Freiheit der Kirche wurzelt in diesen Gedanken. Nur wenn sie ist, was sie durch Christus wird, kann sie sein verklärendes und heiligendes Leben in den großen geschichtlichen Werdeprozeß der Menschheit einführen. Die einzelne Seele aber empfängt, indem sie von diesem geistigen Zusammenhang ergriffen wird, die höchste geistige Anregung und Erhebung, deren sie fähig ist und das Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott und der Sündenvergebung. Die Wiedergeburt faßt die Rechtfertigung und Bekehrung in sich.

Das Christentum ist die göttliche, geschichtlich neuschaffende Erlöserkraft Christi, es ist das neue Gesamtleben der christlichen Kirche, und es ist ein neues seliges Leben, das die Persönlichkeit in der Lebensgemeinschaft mit Christo empfängt und erlebt. Damit wäre der Bezirk abgesteckt, in dem zu graben ist nach der religiösen Erkenntnis. Andere Geschlechter werden und sollen Tieferes und Reicheres aus dem Schacht zutage fördern können, als Schleiermacher selbst getan hat, das ist nur selbstverständlich; sie bleiben ihm aber zu Dank verpflichtet für die Abgrenzung des Gebietes und für die Stollen und Schächte, die er gebaut und gegraben, ein echter Jünger des großen Bergmannssohnes, der unsere Kirche gegründet. Und alle die theologischen Schulen, die seither kamen, sie mochten nun von dem alten Dogma ausgehen oder es spekulativ umdeuten, sie mochten die religiöse Erfahrung zum Ausgangspunkt nehmen oder die Gestalt des geschichtlichen Christus, haben Schleiermacher die tiefsten Anregungen zu danken. Bei allen, die nicht ganz unter die Dornen oder auf den hart getretenen Weg fielen, blieb doch ein Gemeinsames. Man kann es vielleicht ausdrücken in dem tiefsinnigen Pauluswort: „Ich lebe, doch nun nicht ich, Christus lebt in mir."

Mit einer wunderbaren Vielseitigkeit hat Schleiermacher seine theologischen Gedanken als akademischer Lehrer vertreten. Er las über alle Disziplinen der Theologie, ausgenommen das Alte Testament, sowie über viele Teile der Philosophie. Schleiermacher ge-

hörte nicht zu den Lehrern, die durch knappe Formeln oder glänzende Redegabe die Zuhörer fesseln; es war schwer, ihm zu folgen. Mit methodischer Strenge entwickelte er seine Gedanken, klar und zwingend; aber es blieb doch mancher Zuhörer hilflos am Wege liegen. Wer aber in die Grundideen eindrang, der erkannte ihre Fruchtbarkeit und bemächtigte von ihnen aus sich leicht des ganzen Gedankengebäudes. Es waren nicht paradoxe Einfälle und geistreiche Aperçus, die er bot — er machte kleine Gedanken nicht groß durch große Worte —, sondern es war eine strenge und zusammenhängende Gesamtanschauung.

Hand in Hand mit dieser Tätigkeit ging seine Predigtwirksamkeit. Daß sein Genie auf der Kanzel am deutlichsten zutage getreten, haben Zeitgenossen gemeint. Man versteht das. Schleiermacher war durch und durch ein religiöser Charakter und er war wieder ein Mann scharfer Beobachtung und immenser Herzenskenntnis. Das machte ihn zum großen Prediger. Seine Predigten sind durchaus lehrhaft. Diesen Zug haben sie gemein mit den Reden vieler der größten Prediger der Geschichte. Aber er trug nicht dogmatische Formeln vor und er begeisterte nicht durch unklare Empfindungen. Das religiöse Leben der Seele analysierte er, seinen Reichtum und seinen Inhalt wußte er in überraschender Klarheit und Genauigkeit darzulegen. Wie im Gespräch, ohne Anwendung besonderer rhetorischer Mittel, übermittelte er ruhig und klar — allmählich immer wärmer werdend — seine Gedanken, dabei unterstützt von einem schönen klangvollen Organ. Die Mehrzahl seiner Predigten war wirklich geistreich. Das gilt nicht nur im Sinn des wunderbaren psychologischen Scharfblicks, es gilt auch von der Klarheit und Kraft des göttlichen Geistes.

Aber das Bild des großen Kirchenmannes bliebe unvollständig, wollten wir nicht noch eines Zuges gedenken. Die kirchliche Gesamtbewegung seiner Zeit hat Schleiermacher mit scharfem Auge verfolgt und mit unbestechlicher Klarheit mit seinen literarischen Ausführungen begleitet. Er war nicht bloß ein akademischer Theologe, sondern ein Kirchenmann. Er lebte mit der Kirche, und seine religiösen Ideale in ihr durchzusetzen, war ihm tiefes Herzensanliegen. Man versteht Schleiermacher nicht — auch nicht seine Theologie —, wenn man dieses Zuges in seinem Wesen vergißt.

Es waren vor allem drei große Probleme, die das kirchliche Leben jener Tage begleiteten: die Unionsfrage, die Kirchenverfassungsfrage und die Einführung der neuen Agende.

Auch auf diesen Gebieten ist Schleiermacher zeit seines Lebens Kritiker und Oppositionsmann geblieben. Er wollte von früh auf eine freie Kirche; und eine möglichst scharfe Scheidung von Staat und Kirche, behufs völliger Selbständigkeit letzterer, blieb sein Ideal. Seine Gesamtanschauung von der Kirche wirkte hier kräftig mit. Jede äußere Bindung der Kirche erschien ihm als eine Fesselung und Hemmung der Erlöserkraft Christi, des göttlichen Geistwirkens. Er glaubte daher wirklich an eine christliche Kirche. Es hat nicht viel Menschen im 19. Jahrhundert gegeben, die so innig und mächtig, wie Schleiermacher, wirklich geglaubt haben, daß es eine heilige christliche Kirche gibt.

Aber weil er so glaubte, hat er immer wieder die Freiheit der Kirche gefordert. Die Grundlagen seiner eigentümlichen Weltanschauung, reformierte und vor allem herrnhutische Eindrücke und Traditionen kamen hinzu. Schleiermacher war ein überzeugter Vorkämpfer der Union. Schon im Jahre 1804 sprach er sich in diesem Sinn aus. Er ist der Überzeugung, daß die Trennung der beiden Konfessionen „nur künstlich aufrechterhalten“ werde. Aber er will nicht die „Herstellung eines mittleren Proportionalglaubens“, er erwartet auch nicht von einem „Machtschritt“ des Staates die Union — dadurch würden statt der zwei Konfessionen nur drei entstehen —, er will, daß die Gemeinden ihren Glauben behalten und sich nur frei die Abendmahlsgemeinschaft gegenseitig gestatten. Auf diesem Wege würde allmählich auch äußerlich *eine* evangelische Christenheit sich darstellen, die ja innerlich bereits vorhanden ist. — Diese Gedanken gehen aus von den Zuständen der Brüdergemeinde und ihrer Stellung zu der konfessionellen Frage. Das scheint mir unzweifelhaft zu sein. Die Anwendung äußerer staatlicher Mittel zur Einführung der Union konnte Schleiermacher daher nicht sympathisch sein. So begeistert er für die Union war, konnte er doch später angesichts dieser Lage meinen: Lieber keine Union, als eine staatlich erzwungene Union!

Die neue preußische Agende, die gegenüber der unsäglichen Abplattung und Verwässerung der rationalistischen Agenden einen großen

Fortschritt repräsentierte und die im Geist des neu erwachten Glaubenslebens verfaßt war, sollte zugleich ein Mittel zur Restaurierung des alten Glaubens sowie zur Einführung der Union werden. Man berief sich auf ein königliches Recht, neue Gottesdienstordnungen einzuführen. Als Beweis meinte man Konstantin, Karl den Großen und Ludwig den Frommen anführen zu können. Das Interesse an der Freiheit der Kirche leitete Schleiermacher, wenn er dem König das „liturgische Recht", wie man es nannte, bestritt. So wenig in Wirklichkeit der König Bischof der Landeskirche sei, so wenig dürfe er in das innere Leben der Gemeinden eingreifen. Mehr als eine „Oberaufsicht" über die Kirche folgt nicht aus den Hoheitsrechten.

Dasselbe Interesse bestimmte Schleiermachers Ausführungen über die Kirchenverfassung. Er verlangte eine Kirchenverfassung, die von unten nach oben gebaut ist, eine Kirche, die sich selbst durch Presbyterien und Synoden leitet. Die staatlich-kirchlichen Behörden — Konsistorien und Generalsuperintendenten — würden dann allmählich aufhören. Die Kirche ist ihm eine freie Gesellschaft, die sich durch gemeinsame Gedanken und gemeinsames Leben selbst regieren soll, und die das auch tun wird, wenn ihr nur eine „öffentliche Stimme" erteilt wird, da „die Gesamtheit sich frei äußern möge, wo ihr frommer Sinn befriedigt und wo er verletzt wird in Wort und Tat". Die kirchlichen Zustände seiner Gegenwart erscheinen ihm als unhaltbar. „Das oberbischöfliche Recht" des Landesherrn sei immer mehr in Blüte gekommen, und die Kirche müsse es sich gefallen lassen, bald dieses, bald jenes Kostüm „anzuprobieren". Die ernste Braut Christi benehme sich „wie eine recht weltliche Dirne, die ihren Anzug und ihre Haltung nicht oft genug wechseln kann". Dazu kommt ein anderes: „Die Handlungen der Autorität und die öffentliche Meinung wollen fast in nichts zusammenstimmen. . . . Schlaffheit, Unbeholfenheit, Unsicherheit in allem, was zum Kirchenregiment gehört, sind an der Tagesordnung. Das innere Leben drängt sich überall hervor, und die äußere Form vermag es weder festzuhalten, noch ihm zu weichen." In dieser Lage sieht Schleiermacher nur zwei Mittel wirklicher durchgreifender Rettung: entweder die Synodalverfassung setzt sich durch, „oder das religiöse Leben, das auf eine tüchtige Gemeinschaft drängt, durch-

bricht die morsche Form und gestaltet sich zu mehreren, seinen inneren Verschiedenheiten entsprechenden kleinen Sozietäten, welche sich zu der Landeskirche als dissentierende verhalten, aber immer mehr das Lebendige derselben an sich ziehen". Wenn dann der Landesherr fortfahren würde, von seinem Hoflager aus die Kirche zu verwalten, so würde die Frömmigkeit aus der Landeskirche sich allmählich ganz in diese kleinen Gemeinschaften zurückziehen. Was einst die Brüdergemeinde „bewußtlos in der tiefsten Unschuld, aber aus dem richtigen Geistesantrieb hervor" getan hat, das kann für unser Zeitalter wiederkehren als eine Aufgabe „klarsten Bewußtseins". Ein „kleines Häuflein" würde dann die rechte Kirche sein, „eine neue, schwer zu begreifende Form von Pietisten". — So stark war Schleiermachers Glaube an die innere Kraft der neu erweckten evangelischen Christenheit, daß er keinen Moment daran zweifelte, daß, wenn die alten geschichtlichen Lebensformen der Kirche zerfielen, das Band zwischen ihr und dem Staat durchschnitten würde, die Kraft des Geistes in der Kirche bald neue Lebensformen hervorrufen würde.. Der besonnene Mann verhehlte sich natürlich nicht die Gefahren jener Trennung. Nicht „sträflicher Fürwitz", sondern nur die „innere Notwendigkeit" dürfte sie unternehmen. Wo seine kirchlichen Ideale lagen, wird jetzt genügend klar geworden sein. „Die Reformation geht noch fort!" sagt Schleiermacher.

In manchem hat Schleiermacher von der Folgezeit recht erhalten, in anderem nicht. Die Schwierigkeiten, die seinen Plänen entgegenstanden, überschaute er nicht. Aber an Anhängern hat es seinem Programm in den verschiedenen Gruppen des kirchlichen Lebens nie gefehlt, bis heute nicht. Und wenn unser kirchliches Leben doch fruchtbarer und kräftiger geworden ist, als um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts, so verdanken wir es zum Teil wenigstens auch den Impulsen, die von dem festen Bewußtsein der kirchlichen Selbständigkeit bei Schleiermacher ausgegangen sind.

Zweierlei muß hier noch in Hinblick auf die geschichtlichen Nachwirkungen von Schleiermachers Gedanken von der Kirche erwähnt werden. Indem die Kirche als das von Christus ausgehende neue geschichtliche Leben erkannt wird, konnte erst eine umfassende und tiefergehende Erkenntnis von den Aufgaben der Kirchengeschichte aufgestellt werden. Dies Leben in allen seinen Zusammenhängen

soll sie verstehen lehren, nicht nur, wie Goethe spottete, von „Pfaffen“ oder von „Arianern und Orthodoxen, die miteinander boxen“ handeln. — Aber auch auf die Aufgaben der Kirche in der Gegenwart fiel von hier aus ein neues Licht. In das geschichtliche Leben soll die Kirche eingreifen, sie soll es heiligen und heilen, sie soll es auf die Höhe führen. Ein aktiver, praktischer Zug kam dadurch in das kirchliche Leben. In der Arbeit und im Kampf des wirklichen Lebens trachtete sie eine Stelle einzunehmen. Wichern hat von Schleiermacher gelernt; seine großartige Anschauung von der inneren Mission mit ihren Zielen und Aufgaben ruht auf Schleiermachers Auffassung des Wesens der Kirche. Mit Wichern hängen aber auch die christlich-sozialen Tendenzen zusammen, auch sie wurzeln letztlich in dem Schleiermacherschen Kirchengedanken. So sind die schönsten Elemente in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts — das praktische Christentum, die Organisation seiner Kräfte und seine sauerteigartige Kraft — im Zusammenhang mit Schleiermachers Anregungen entstanden.

Und nun wollen wir uns zuletzt noch der Persönlichkeit Schleiermachers zuwenden.

Es ist eine Tatsache, die uns immer wieder mit stolzer Freude erfüllen darf, daß zu den Größten in einer der größten Epoche unserer Geschichte ein Mann gehört hat, der nicht nur Theologe, sondern eine reife christliche Persönlichkeit war. Er war ein moderner Mensch in seiner Zeit. Alle Bildungselemente der Zeit, alle ihre geistigen, religiösen und politischen Anregungen hatte er in sich aufgenommen. Die großen Meister von Plato bis Spinoza, von Leibniz bis Kant, Herder und Goethe waren auch seine Lehrer geworden, aber über ihnen allen stand der eine Meister, Christus, und zwar der Christus des Johannesevangeliums. Und was der eine Meister und was die vielen Meister ihm boten, das war in ihm zu einer inneren Einheit zusammengefaßt. Er hatte ihre Gaben, aber nicht so, daß die Linke nicht wußte, was die Rechte empfing. In seinem Geist war eine wunderbare Fähigkeit, sich alles zu assimilieren und die mannigfachsten Anregungen in sich ins Gleichgewicht zu bringen. Man kann ihn in dieser Hinsicht mit Augustin oder mit Leibniz vergleichen. Eine ungeheure Vielseitigkeit der Anschauungen und Interessen war in Schleiermacher vorhanden, aber

ihre Elemente waren nicht durch kühne Paradoxien locker miteinander verbunden, sondern sie bildeten eine wirkliche Einheit. Man kann das schon an seinen ersten Schriften wahrnehmen. Aber was für eine Feinheit der geistigen Organisation und was für eine Kraft aller geistigen Funktionen war doch hierzu erforderlich! Die kritische Anlage und der spekulative Drang, die dialektische Befähigung und der religiöse Sinn, der Blick für das Kleine und für das Große, für die Teile und für das Ganze, politisches und kirchliches Interesse, wissenschaftliche und ästhetische Neigungen — das alles wirkte und arbeitete in ihm, so daß das eine nie über das andere stolperte. Das Herz drückte nicht den Verstand, und der alle Möglichkeiten überschauende Verstand lähmte nicht die Energie des Willens.

So war Schleiermacher.

Eine glückliche Naturanlage war ihm geworden. Eine eminente Arbeitskraft und Arbeitslust wurde getragen von einer umfassenden geistigen Begabung. Er sah das Kleine wie das Große gleich scharf und klar und er besaß den natürlichen Trieb zur Tat, die nicht ermattende Energie, die über dem Zweck die Mittel und über den Mitteln den Zweck nicht verliert. Er besaß ein heiteres frohes Gemüt und ein feines tiefes Gefühl. Er freute sich an der Natur und ihren Erscheinungen in unmittelbarer Innigkeit; er empfand, ohne auf den Trieb zur Empfindung erst drücken zu müssen. Der Naturfreund war auch ein unermüdlicher Fußgänger auf kleineren und größeren Reisen.

Wie schön und reich war sein Familienleben. Herzliche Liebe und innere Gemeinschaft verband die Gatten, und die edle Temperatur sittlich gebildeter Liebe waltete in dem Heim, dem der Hausgottesdienst nicht fehlte. Mit verehrender Liebe hingen die Kinder an dem „Väterchen", und das Verständnis der Liebe für ihre Bedürfnisse und Sorgen fehlte dem Vater nie. Zumal mit dem jüngsten Sohn Nathanael verband ihn die innigste Liebe. Der Knabe arbeitete in des Vaters Zimmer. Neun Jahre war er alt, als der Tod ihn den Eltern raubte (1829). Schleiermacher selbst hielt ihm die Leichenrede, ein alter Stamm, der nicht bricht bei jedem Windstoß, obgleich dieser eine doch das Leben bis in die Wurzel getroffen hatte. Die Stürme, die über das Leben gegangen, waren überwunden worden. „Was von außen kam, hat der Glaube über-

wunden, was von innen kam, hat die Liebe gut gemacht.“ Nicht an sentimentale Bilder wollte er sich halten. Aber seine Seele richtete sich auf an dem Worte Jesu: „Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die seien, die du mir gegeben hast“.

Weit über das Haus hinaus reichten innigste Gefühlsbande. Ein großer Freundeskreis ging aus und ein im Hause. Schleiermacher bewahrte die Treue allen denen, die ihm nahe getreten. In dieser starken und einheitlichen männlichen Seele war ein inniges tiefes Bedürfnis nach Liebe und Freundschaft vorhanden. Er war ein treuer Freund, der auch solche Freunde nicht fallen ließ, die andere Wege gingen. Freilich, das hing an einer Bedingung, an der sittlichen Gemeinschaft und an der Möglichkeit gegenseitiger Achtung.

So klug Schleiermacher war, so willenskräftig und so schnell empfindend, wurde er durch diese Züge doch nicht hinabgezogen zum diplomatischen Vertuschen der Gegensätze, zu parteisüchtigem Anerkennen oder Mißtrauen, zu einer Gemeinschaft des schlechten Gewissens oder gar der Gewissenlosigkeit. Das war nicht möglich, denn er war durch und durch eine religiöse und sittliche Persönlichkeit. In Arbeit und Kampf war er herangereift und klar und fest geworden. Und weil er ein christlicher Charakter war, stießen ihn das Gemeine und Leere, das Scheinwesen und die äußerliche Mache ab. Wo ihm derartiges im Leben entgegentrat, konnte er hart und unerbittlich sein; er kannte keine Gemeinschaft, wo die innere Beziehung aufgehoben war. Da trat die ganze Schärfe und Überlegenheit seiner Natur hervor, mit schneidendem Witz wußte er die Gegner zu treffen, denn er war ein Meister in der Kunst, scharf geschliffene, unvergeßliche Worte zu bilden. Bequem sind solche Naturen nicht; bequem sind überhaupt große Menschen selten, aber sie sind Salz und Licht für ihre Umgebung. Das Gemeine traut sich ihnen gegenüber nicht an die Oberfläche. Ein jüngerer Freund schrieb von ihm, „daß auf dem tiefsten Grunde seines Geistes, von Ursprung an und je länger, je reiner und milder die Liebe waltete, und daß selbst die Schärfe seines Geistes, der stechende Witz, die bitteren Worte, womit er kämpfte und verwundete, nie imstande waren, den Liebesgrund seines Herzens zu überwältigen. Ich kenne niemanden, der eine so großartige Toleranz, ein so umfassendes

Herz besaß, die verschiedensten Stufen und Richtungen des Geistes liebevoll zu beurteilen und zu tragen".

Wie Schleiermacher streng sein konnte im Urteil über andere, so auch im Urteil über sich selbst. Das Merkmal wahrer Größe, die Bescheidenheit hat ihn nie verlassen. Noch auf der Höhe seines Lebens ließ er andere gern neben sich gelten. Mit rührender Anerkennung verstand er das Große und Gute an seinen theologischen Berufsgenossen zu würdigen. Er hatte nichts dagegen, wenn seine Frau statt seine Predigten lieber die des pietistischen Goßner hörte. Als eine französische Zeitung ihn einen „großen Mann" nannte, verwahrte er sich dagegen. Der Deutsche sei so sparsam in der Anwendung dieses Titels, daß er wie Spott klänge für ihn, und den Spott glaube er freilich nicht verdient zu haben.

Er stand noch auf der Höhe, als über sein Leben der Abend hereinbrach. Ein halbes Jahr vor seinem Tode war er in Schweden und Kopenhagen hoch gefeiert worden, besonders von der theologischen Jugend. Noch vor kurzer Zeit hatten die Studenten in Berlin zu seinem Geburtstag ihm in seinem Garten einen Fackelzug gebracht, eine frohe Feier hatte sich angeschlossen.

Im Februar des folgenden Jahres erkrankte er. Es war eine Lungenentzündung, er litt schwer. In halbbewußtem Zustand sprach er damals das Wort: „Ich durchlebe in meinem Innern die höchsten Momente, ich muß die tiefsten spekulativen Gedanken denken, und die sind mir völlig eins mit den tiefsten religiösen Empfindungen."

Der Mann war im Sterben, wie er im Leben gewesen. Kurz vor dem Ende feierte er mit den Seinen das Abendmahl. Dann blickte er sie lange an und sprach: „In dieser Liebe und Gemeinschaft sind und bleiben wir eins". Dann: „Nun kann ich nicht mehr hier bleiben", und: „gebt mir eine andere Lage".

Allmählich schloß sich das Auge, er hatte ausgelitten; es war der 12. Februar 1834.

Sie haben ihn dann bestattet; man fühlte, daß einer der Größten hingegangen war. Sein Kollege, der Kirchenhistoriker Neander, sagte im Kolleg: „Heute ist der Mann gestorben, von dem man eine neue Epoche der Theologie datieren wird".

Wenn ein Großer in der Kirche heimgeht, dann empfindet man ein Doppeltes, daß Christus, der Herr, Organe und Kräfte ohne

Ende hat, seine Sache auf Erden zu führen, und wieder, daß Christus die Kirche regiert, und nicht die Menschen, wenn sie auch seine auserwählten Rüstzeuge waren. Diese Doppelempfindung treibt dann zum Dank gegen den großen Herrn, der sein Werk auf Erden treibt, durch das Entstehen und Vergehen der Menschengeschlechter hindurch. Und blicken wir heute, nachdem der Widerstreit der Parteien von damals mit ihrem Egoismus des Hasses wie der Liebe — er hält sich in der Regel an das Kleine, Zeitliche und daher Vergängliche und Irrige — verstummt ist, zurück auf das, was Schleiermacher seiner Kirche und seinem Volk gewesen und heute noch ist, dann bewegt auch in dieser Stunde der freudige Dank unser Herz gegen den Herrn, der uns dies sein Rüstzeug geschenkt hat.

Auch die Kirchengeschichte hat ihre Sonntage. Da steigen von den Höhen die Großen herab in die Täler. Und was wir Kleinen unten gesucht und erstrebt haben durch die Künste der Kritik und Dialektik, und was trotz aller Mühen dunkel und lückenhaft geblieben war, das sagen und deuten sie uns in einfachen großen Worten, wie sie es oben geschaut haben in den Gefilden des Lichtes. Aber auf die Sonntage folgen die Wochentage, und es ringen an ihnen Erinnerung und Vergessen miteinander. Die Erinnerungstage an die Großen der Kirche sollen uns das Große, das sie uns gesagt haben, innerlich machen. So möge uns auch diese Stunde eine Stunde der Erinnerung werden in dem tiefen Sinne, den unsere Sprache diesem Wort gibt!

Franz H. R. von Frank.

Ein Gedenkblatt.[1])

Franz Hermann Reinhold Frank wurde geboren am 25. März 1827. Es war der Sonntag Lätare und zugleich der Tag der Verkündigung Mariä, an dem er früh um ½2 Uhr das Licht der Welt erblickte. Sein Vater Ernst Frank — er stammte aus einer Altenburger Bürgerfamilie — war damals Stiftsprediger und Lehrer am freiadeligen Magdalenenstift bei Altenburg. Er wird uns als ein energischer, kluger und tüchtiger Mann geschildert, der gleich eifrig und glücklich seines Amtes als Prediger wie als Lehrer wartete. Und wer in die klaren Augen des scharfgeschnittenen Gesichtes auf seinem Bildnis geblickt, wird dieser Charakteristik gern Glauben schenken. Die Mutter Charlotte geb. Beuthner, einem alten Pastorengeschlecht entstammend, war eine Frau von tief innigem religiösen Gemütsleben, die aber mit solchem Mariensinn die Marthaarbeit in wahrhaft bewunderungswürdiger Weise zu verbinden verstand. Sie hat es nicht leicht gehabt, waren die Verhältnisse des Hauses doch eng und die Mittel oft recht knapp. Aber

---

[1]) Leipzig, Dörffling & Franke. 1894. — Für die Jugendzeit Franks hat der Bruder des Heimgegangenen, Herr Justizrat Dr. E. Frank in Altenburg mir eine Reihe von Aufzeichnungen gütigst zur Verfügung gestellt, wofür ihm auch an diesem Ort herzlicher Dank gesagt sei. Ebenso möchte ich der Gattin des Verewigten Frau Geheimrat v. Frank auch hier meinen herzlichen Dank aussprechen für die freundliche Überlassung des literarischen Nachlasses ihres Mannes. Beide sind inzwischen heimgegangen.

in rastloser Tätigkeit hat sie für die Ihrigen zu schaffen und zu arbeiten gewußt. Mit tiefster Pietät und Dankbarkeit haben die Kinder sich dessen stets erinnert.

Man kann an dem Bilde unseres Frank Züge wahrnehmen, die an beide Eltern erinnern, das tiefe innige Gemütsleben, das ihm eigen war und das gelegentlich in Gedichten oder in religiösen Ansprachen so ergreifenden Ausdruck fand, und die emsige rastlose Pflichttreue einerseits, die Lehrgabe und die Lust am Lehren, sowie die scharf ausgeprägte Richtung seines Wesens auf männliche Tüchtigkeit, Festigkeit und Schneidigkeit andrerseits, gemahnen uns unwillkürlich an die beiden Eltern. Aber ein scharfes Auge wird vielleicht noch einen weiteren Gegensatz im Bilde der Eltern wahrnehmen, der für Franks Entwicklung von Bedeutung geworden ist. Der Vater war ein frommer, ernstdenkender Rationalist, wie die Mehrzahl der Geistlichen jener Zeit, freilich einer von denen, die, als es Frühling im Lande geworden und das Eis aufgetaut war, den Weg zu den Lebensbächen wieder zu finden gewußt haben. Die Mutter dagegen entstammte einer jener Familien, in denen der alte Glaube sich forterhalten hatte, wo die Bibel und Bücher wie Scrivers Seelenschatz die geistliche Speise geblieben waren. So scheint im stillen Pfarrhause bei Altenburg die damalige Zeit vertreten gewesen zu sein. Der Rationalismus und das Christentum jener „Stillen im Lande", die glimmenden Kohlen gleich als ein leuchtender Kreis im Dunkel der Nacht erglänzten. Wissen wir auch nicht, daß die Eltern selbst sich dieses Gegensatzes jemals bewußt geworden, so werden doch die Mächte, welche die Zeit durchzogen, sich in das erwachende Seelenleben des Kindes hineingewoben haben. An der Wiege Franks stand der alte Glaube und fehlte nicht der Rationalismus, welchen der Mann später so energisch in allen seinen Formen in der Kraft jenes Glaubens bekämpft hat.

Frank war das dritte Kind seiner Eltern unter fünf Kindern. Die beiden älteren Geschwister, eine Schwester und ein Bruder, haben ihn überlebt. Er war ein kräftiger und gesunder Knabe, dabei gutgeartet und heiter, mitunter etwas schüchtern. — In der Stille des Pfarrhauses wuchs er heran, und dieses Haus war seine Welt, wie es so war in der guten alten Zeit. Zu den regel-

mäßigen Gewohnheiten des Daseins gehörte auch der Besuch der Kirche. Von der frühesten Jugend an wurde der Knabe zum Gottesdienst mitgenommen. Und wie so manchen regte auch ihn die Tätigkeit des Vaters in der ungewohnten Tracht zur Nachahmung an. „Der muß Pastor werden", sagte man dann, wenn der kleine Knabe irgend ein Mäntelchen um die Schultern geworfen, auf einen Stuhl geklettert war und predigte. Aus dem Scherz wurde Ernst, und anders hat man es nie im Hause gewußt, als daß er Theologe werden würde. Und als er nun doch nicht „Pastor" wurde, da war es Mutter und Schwester ordentlich wehmütig zu Sinn.

Im Jahre 1835 folgte der Vater einem Ruf als Pastor nach Zschernitzsch in der Nähe von Altenburg. In diese Zeit fällt auch der erste Unterricht des Knaben, den er von nun an vom Vater erhielt. Nachmittags war kein Unterricht und auch am Vormittag fehlte es nicht an Unterbrechungen durch die seelsorgerlichen Aufgaben des Vaters, durch Amtshandlungen oder am Sonnabend durch die Vorbereitung auf die Predigt. So blieb unserem Frank wie dem älteren Bruder, mit dem er von früh auf eng verbunden war, reichlich Zeit, sich tüchtig im Freien zu tummeln und nach Knabenart die Vorzüge des Landlebens auszubeuten. Frank ist ein frischer, fröhlicher Knabe gewesen. Ballspiel oder Schaukeln, Bäumeerklettern und Sprenkelstellen, Schlittschuhlaufen und Schlittenfahren wurden reichlich geübt. Wichtige Jahre der Entwicklung durfte er so auf dem Lande verleben. Die lebendige Anschauung der Natur, der Sinn für des Bauern Art und Arbeit — das ist ihm hier in der ländlichen Einsamkeit geworden. Dazu kam die Nötigung und die Möglichkeit, sich selbst sein Spielzeug zu fertigen und sich am Selbstgemachten zu freuen. Hat der große Denker sich den Sinn für alles Kleine bis in das Alter bewahrt, war nichts Menschliches und Natürliches ihm fremd, so mag die glückliche Fügung, daß er seine Kinderjahre auf dem Lande hat verleben dürfen, an ihrem Teil mit dazu beigetragen haben.

Zu bald nur fand dieses schöne sorgenlose Leben sein Ende. Schon 1838 war der ältere Bruder auf das Gymnasium nach Altenburg gekommen. Ostern 1839 folgte ihm unser Frank. Die beiden Brüder lebten zusammen in dem alten Frankschen Hause

in der Judengasse zu Altenburg. Die hervorragende geistige Begabung Franks zeigte sich schon jetzt in hellem Licht. Er kam schnell vorwärts und machte selbst Klassen mit zweijährigem Kursus in einem Jahr durch. Alles wurde ihm leicht. Und selbst in der Mathematik, die ihm weniger zusagte, gelang es ihm, bei der Abiturientenprüfung die beste Arbeit zu liefern.

Das äußere Leben in dieser Zeit brachte freilich manche Schwierigkeiten und Entbehrungen mit sich. Den Mittagstisch hatten die Brüder bei Verwandten, im übrigen mußten sie mit den Vorräten haushalten, die sie an jedem Mittwoch und Sonntag aus dem nahegelegenen Zschernitzsch heimtrugen. Besonders die „Weihnachtsbrote", die mit zur Besoldung des Vaters gehörten, die, schlecht ausgebacken, wie sie nicht selten waren, dazu reizten, des Kernes über der Schale zu vergessen, lebten noch später mit komischem Entsetzen in der Erinnerung fort, mußte doch schließlich auch jener Kern — und nun ohne die schmackhaftere Rinde, und war die Butter zur Neige gegangen — selbst ohne Butter verzehrt werden. — Auch das Taschengeld, das die Knaben erhielten, war klein genug, 34 Pfg. bis Prima, dann 50 Pfg. wöchentlich, wovon aber auch die Ausgaben für Bier und für Öl zur Lampe bestritten werden mußten. Aber an Appetit fehlte es den gesunden Knaben nie, und ebensowenig an Jugendlust und -freudigkeit. Der fröhlichen Turnerei gaben sie sich mit Herzenslust hin und unser Frank gab einen kräftigen und stattlichen Vorturner ab. Dazu übte man sich auch im Fechten und Tanzen; und, wurde es Winter, so spottete man der Kälte und bedurfte nicht des schützenden Mantels. In den Ferien vergnügte man sich dann auch auf weiten Fußtouren, das schöne Heimatland durchstreifend, wobei in verwandten und befreundeten Häusern Rast gemacht wurde. Von Krankheit blieben die beiden Brüder verschont, es ist nie vorgekommen, daß sie krankheitshalber eine Unterrichtsstunde hätten versäumen müssen. — Neben den Studien und der körperlichen Übung lag unser Frank aber noch mit großem Eifer der Musik ob. Manche Stunde täglich pflegte er an dem großen Flügel zuzubringen, den der Vater für ihn angeschafft hatte.

So gingen die Jahre schnell vorüber, es waren Jahre einer normalen und kräftigen geistigen wie körperlichen Entwicklung. Am

14. März 1845 hatten die beiden Brüder die Maturitätsprüfung bestanden. Unser Frank war aus derselben als erster, sein Bruder als zweiter hervorgegangen. Das erste bedeutendere Ziel des Lebens war erreicht.

Die Augen richteten sich auf die Universität. Man dachte zunächst an Jena, die Landesuniversität. Wegen des dort herrschenden Verbindungswesens wurde der Plan aufgegeben. Dazu kam, daß Leipzig näher lag und durch die Eisenbahn bequemer zu erreichen war. So entschied man sich im Familienrat für Leipzig. Für die geistige Entwicklung Franks war das gewiß eine Entscheidung von größter Bedeutung, wie wir alsbald erkennen werden.

Zu Ostern 1845 bezogen die beiden Brüder die Universität Leipzig. Der ältere Bruder widmete sich dem juristischen Studium, Franz Frank wandte sich dem Studium der Theologie zu, hörte aber auch von Anfang an regelmäßig philologische und philosophische Vorlesungen. Im Hause Nr. 13 am Markt, dem Rathaus gegenüber wohnten die beiden Brüder, 96 Stufen hoch. Durch Stipendien und Freitische unterstützt, und von Hause mit dem Notwendigen versehen, konnten sie, ohne Schulden zu machen, sorgenfrei sich ihren Studien hingeben, und bei genauem Haushalten sich auch noch manches Vergnügen gestatten.

Frank warf sich sofort mit größtem Eifer auf sein Studium. Die Pflichttreue und die peinliche Genauigkeit in der Zeiteinteilung, die wir am Manne so oft bewundert haben, zeichneten schon den Studenten aus. Ein „flotter Student“ im üblichen Sinn ist er nie gewesen, das hätte ihm, wie er war, auch kaum zu Gesichte gestanden. Aber ein Kopfhänger war er erst recht nicht. Und daß auch ihm etwas von der „alten Burschenherrlichkeit“ aufgegangen, kann man an seinem freien und feinen Urteil über studentische Dinge kennen lernen, wie es sich gelegentlich in seinem „Vademecum“ ausspricht oder in seinem Verhältnis zum Erlanger theologischen Studentenverein gezeigt hat. Aber die Hauptsache an dem Studenten war für ihn — und so ist es geblieben — das ernste strenge methodische Studium. Wer sein noch vorhandenes Kollegienbuch einsieht, ist erstaunt über die Menge von Vorlesungen, die er gehört, und sicher ausdauernd und treu gehört hat.

So belegte er gleich im 1. Semester nicht weniger als sechs

Vorlesungen: Geschichte der Philosophie, Logik, Geschichte der Völker und der Zivilisation, theologische Enzyklopädie, Johannesevangelium, über Wesen, Gründe und Tendenzen des Protestantismus; dazu kamen Übungen im Lateinsprechen (worin Frank bis in sein Alter ein Meister geblieben ist). Überblicken wir kurz noch die übrigen Fächer, die er während des theologischen Trienniums gehört hat, so sind es folgende:

Geschichte der orientalischen Poesie, Psychologie und Erkenntnislehre, Geschichte der Philosophie seit Baco und Cartesius. — Plato Leg. X., Aristophanes Ranae, Pindars Olymp., Juvenal Satir. — Ferner: Hermeneutik, Bibl. Archäologie, Bibl. Theologie, Israelitische Geschichte, Charakteristik Jesu; Römerbrief, Korinther- und Kolosserbrief, Philipper- und Philemon-, Hebräer- und Philipperbrief, Galaterbrief, Apokalypse, Synopse; kleine Propheten, Jesaja, Hiob. — Sodann: Kirchengeschichte in zwei Teilen, Dogmengeschichte, Symbolik, Examinatorium über Kirchengeschichte, historisch-theologische Gesellschaft. — Weiter: Religionsphilosophie, Dicta probantia, Dogmatik in zwei Teilen, Theorie der biblischen Beweisführung, populäre Dogmatik, Ethik. — Endlich: Homiletik, Katechetik, Pastoraltheologie.

Ich wüßte nicht viel Vorlesungen zu nennen, die sonst noch gefordert werden könnten. Das Hören der Vorlesungen tut es freilich noch nicht, immerhin aber wird man an der Hand dieses Kollegienbuches urteilen dürfen, daß man es hier mit einem Studenten von seltenem Eifer zu tun hat.

Aber wichtiger als alles dieses ist der große innere Umschwung, der sich in den ersten Semestern seines Studiums in ihm vollzogen hat. Das hängt mit jener tiefgreifenden Wirksamkeit von Harleß zusammen, die Zezschwitz so schön geschildert hat (s. Stählin in der Prot. Realenzykl. XVIII, 17). Von Harleß empfing Frank die über die Ziele seines Lebens entscheidenden Anregungen, soviel er auch der philologischen Methode der Schriftauslegung Winers verdankte. Es bedarf ja keiner Ausführung dessen, daß der alte Rationalismus sich überlebt hatte und daß allenthalben ein Neues sich regte. Man wartete auf die neue Formel, die alle unruhige Sehnsucht und alles unklare Ahnen beantworten sollte. Die neue Formel war das alte Dogma, das man — noch genauer gesagt —

wenigstens vielfach aus der Hand der alten Dogmatiker der lutherischen Kirche empfing. Hier schien eine feste Formel geboten zu sein, welche dem Rationalismus überlegen, allem romantischen und pietistischen Überschwang Einhalt gebot, den Bedürfnissen des Herzens zu entsprechen schien und doch dem Denken einen weiten Spielraum anwies. Die „Restauration" des kirchlichen Bekenntnisses war zunächst auch eine Restauration der Dogmatik des 17. Jahrhunderts. Innerlich vom Rationalismus nie überwunden — ihre Problemstellung und ihre Formeln beherrschten auch die rationalistischen Dogmatiker — hat diese Dogmatik ihr Teil beigetragen zum Sturz des Rationalismus.

Frank war einer der eifrigsten und treuesten Schüler von Harleß. Wie in so manchem, werden auch in ihm die Samenkörner, die er daheim in der Stille von der Mutter — ihm selbst unbewußt — empfangen hatte, aufgegangen sein. Aus dem eifrigen, doch wesentlich rationalistisch gerichteten, vielleicht auch etwas romantisch-pietistisch angehauchten Jüngling wurde jetzt ein begeisterter bekenntnistreuer Lutheraner. Daß das bei Frank ein tief innerlicher geistiger Vorgang gewesen, dafür bürgt uns die spätere Theologie des Mannes mit ihrer so starken Betonung der geistlichen Erfahrung des Christen.

Einen interessanten Beleg für diese innere Entwicklung Franks bietet uns seine erste Predigt, welche er in der Kirche des Vaters nach seinem ersten akademischen Semester — er hörte Harleß erst vom zweiten Semester an — hielt. Die Predigt über Luk. 14, 16—24 liegt vor mir. Der Autor beginnt mit den Vorzügen der Bibel, er handelt „von den vornehmsten Quellen der Gleichgültigkeit in religiösen Dingen", es sind „der im Irdischen befangene Sinn", „die stolze Selbstgenügsamkeit" und „die Verstockung der Herzen". Formell muß man das Geschick des noch nicht neunzehnjährigen Prädikanten bewundern, inhaltlich bieten seine Ausführungen nichts, was nicht jeder lebendig empfindende Rationalist ebenso hätte sagen können. Zumal im zweiten Teil tritt das hervor: es gilt erkennen, daß in uns nichts Gutes wohnt, den Schild des Glaubens ergreifen und Christo nachfolgen. Aber irgendwie religiös eindringlich und deutlich vermag der Prediger diese Formeln nicht zu machen; sie sind biblisch, daher braucht er sie.

Bald schon wandte sich Frank ganz der durch Harleß ihm gebotenen neuen Einsicht zu. Mit dem Feuereifer des Neubekehrten ausgerüstet, mag er nicht selten hart und ungerecht geworden sein, nicht nur gegen die Sache, sondern auch gegen die Vertreter der rationalistischen Ansicht — lassen doch selbst Geschichtsschreiber es hier an der erforderlichen Gerechtigkeit fehlen. Bald merkte man, während der Ferien, im Hause die Umwandlung, die sich in dem jungen Theologen vollzogen. Und wenn der Vater schwer hieran trug, so wurde auch dem Sohne der Glaube des Vaters immermehr fremdartig. Mit seiner Überzeugung hinter dem Berge zu halten oder sie sanft und abgeschwächt vorzutragen, war Frank nicht gegeben. So stießen zwei Generationen in Vater und Sohn hier aufeinander — ein merkwürdiges Gegenbild zu dem bekannten Gegensatz zwischen Schleiermacher und seinem Vater —, nicht immer zur Freude der Geschwister. Es muß aber gesagt werden, daß Frank später die Freude zuteil geworden ist, daß der Vater und die benachbarten Amtsbrüder sich mehr und mehr — mit unter dem Einfluß unseres Frank — dem alten Glauben zuwandten. So spielte sich auch hier in der Stille einer Familie das große Drama der Zeit ab: die Jungen siegen über die Alten, indem das Alte über das Neue siegt.

Im Jahre 1848 bestand Frank das theologische Examen vor dem Konsistorium in Altenburg mit Auszeichnung. Aber noch drei weitere Jahre hielt er sich in Leipzig, mit ernsten Studien beschäftigt, auf. 1850 wurde er Doktor der Philosophie, 1851 Lizentiat der Theologie (auf Grund der Abhandlung: de dogmaticis s. scripturae principiis ad ordinandam administrandamque ecclesiam). In diesen Jahren setzte er auch seine philologischen Studien fort, als Mitglied des philologischen Seminars. Sodann betrieb er eifrig philosophische Arbeiten und legte hier den Grund zu seiner umfassenden Kenntnis der neueren Philosophie. Vor allem aber galten seine Studien der Dogmatik, und dabei fiel das Schwergewicht auf die Durcharbeitung der altlutherischen Dogmatiker. Mit Frank ist einer der besten Kenner jener Dogmatiker hingegangen, einer der Wenigen, der sie selbst und im einzelnen studiert hat. Er hat an diesem Studium den Eindruck von ihrer dialektischen Kunst und von der Bedeutung der Treue in der dogma-

tischen Detailarbeit für immer gewonnen. Hierin haben sie für ihn bleibende Bedeutung gehabt. Ohne diese Studien sowie die ernste philosophische Arbeit Franks verstände man die Eigenart seiner systematischen Arbeit nicht. Das Studium „unserer Alten“ riet er seinen Studenten daher später oft an, so wenig er es an schärfster Kritik der scholastischen Methode derselben fehlen ließ. — Aber man wird mit der Annahme kaum irre gehen, daß Frank seine Universitätsstudien als begeisterter Anhänger der „Orthodoxie“ des 17. Jahrhunderts beschloß.

Im Lauf seiner Studien hatte sich ihm die Absicht ergeben, sich der Laufbahn eines akademischen Dozenten zu widmen. Seine Gabe, mit jungen Theologen zu verkehren, war in den letzten Jahren deutlich hervorgetreten. In Repetitorien, die er hielt, sowie in theologischen Gesellschaften hatte er dieselbe bewährt. Seine Lehrer, besonders Harleß, waren auf ihn aufmerksam geworden.

Es waren zunächst äußere Gründe, die ihn veranlaßten, von einer Habilitation in Leipzig abzusehen und von jenem Ziel, zeitweilig wenigstens, abzustehen. So folgte er denn, im Herbst 1851, einem Rufe als Subrektor an die Gelehrtenschule zu Ratzeburg. Schon im Jahre 1853 vertauschte er die Stellung mit der eines Gymnasialprofessors für Religion an dem Gymnasium zu Altenburg. Hier wie dort hatte er außer in der Religion auch in den alten Sprachen und in der deutschen Literaturgeschichte zu unterrichten.

Äußerlich angesehen, könnte man urteilen, daß sein Entwicklungsgang durch diese Zwischenstufen gehemmt worden sei. Innerlich betrachtet, sind sie doch für seine Entwicklung von nicht unwesentlicher Bedeutung geworden. Einmal fand er Gelegenheit, im beruflichen Verkehr mit der Jugend die gewonnenen theologischen Gedanken religiös fruchtbar zu machen und zu erproben. Sieht man, wie wenig das spätere Leben ihm Gelegenheit zu solcher praktischen Tätigkeit bot, so wird man die Bedeutung jenes Umstandes nicht unterschätzen, wie auch Frank stets gern von seinen Erfahrungen als Lehrer sprach. — Sodann fand er jetzt Gelegenheit, eine gewisse Einseitigkeit des Urteils und Denkens abzustreifen, welche sich in den letzten Leipziger Jahren herauszubilden angefangen hatte. Viel trug hierzu auch der gesellige Verkehr bei, welcher sich ihm in Ratzeburg wie Altenburg bot. Dazu kam das eingehende Studium

der deutschen Literatur, das er behufs seiner Unterrichtsstunden auf diesem Gebiet betreiben mußte, sowie die allgemeineren literarischen und ästhetischen Interessen, die in Altenburg Nahrung und Förderung durch ein Vortragskränzchen und einen Leseverein fanden.

Was durch die Leipziger Zeit in der heißen Entwicklung des inwendigen Menschen von der harmlosen Freude am natürlichen Leben mit seinen Gaben und Kräften etwa verloren gegangen, das haben diese Jahre Frank wiedergebracht. Er überwand die Einseitigkeiten der Erweckungs- und Bekehrungszeit, aber er hielt an den Gütern und Interessen, welche dieselbe ihm gebracht hatte, unentwegt fest. Das bezeugt nicht nur der heilige Ernst und Eifer, mit dem er sein Religionslehreramt auffaßte und führte (s. seine „Schulreden"), das zeigt auch seine rege Beteiligung an praktisch-kirchlichen Dingen. Er hat in dieser Zeit öfters und gern gepredigt. Ebenso beteiligte er sich gern an den Konferenzen der Geistlichkeit der Umgebung. Auch ließ er sich die Belebung des Missionssinnes in seiner Heimat angelegen sein, so durch Stiftung eines Missionsvereins.

Vor allem ist hier aber des kräftigen Protestes wider das rationalistische Altenburgische Gesangbuch zu gedenken, in dem Schriftchen: „Das Altenburgische Gesangbuch, beurteilt nach der Lehre der heil. Schrift", 1855. Hier wird eine vernichtend scharfe Kritik an dem allerdings unsagbar dürftigen und geschmacklosen Gesangbuch geübt. Daß dasselbe dogmatisch und ethisch mit der Schrift nicht übereinstimme, war ebenso unschwer zu zeigen, als die unerträglichen Geschmacklosigkeiten den Spott geradezu herausforderten. Um so größer aber war der Sturm der Entrüstung, der sich wider die Kritik und ihren Verfasser erhob. Das Altenburgische Konsistorium reichte bei dem Herzoglichen Kriminalgericht eine Klage wegen Beleidigung ein. Obgleich nun sowohl die Erlanger theologische Fakultät, als Harleß (damals schon Oberkonsistorialpräsident in München) und Ahlfeld in Leipzig in ihren Gutachten der Kritik Franks sachlich durchaus beitraten, so wäre Frank einer Verurteilung doch kaum entgangen, wenn nicht von höchster Stelle die ganze Angelegenheit niedergeschlagen worden wäre. Äußeren Erfolg hat die Frank'sche Kritik übrigens nicht gehabt. Trotz allem blieb das betr. Gesangbuch in Gebrauch.

Dieser Streit hat Frank zum erstenmal mit der theologischen Fakultät in Erlangen in Berührung gebracht. Die Fakultät war auf ihn aufmerksam geworden. Als nun ein theologisches Extraordinariat zu besetzen war, dachte man an ihn. Warm trat auch Harleß, der ihn bereits früher nach Ratzeburg und Altenburg empfohlen hatte, für ihn ein. So wurde Frank im Jahr 1857 als außerordentlicher Professor für Kirchengeschichte und systematische Theologie nach Erlangen berufen. Im folgenden Jahr (1858) wurde er zum ordentlichen Professor für die genannten Fächer, im Jahr 1875, nach Thomasius' Tode, zum ordentlichen Professor der systematischen Theologie ernannt. In dieser Stellung hat er bis an sein Ende verharrt. Fast 37 Jahre über hat er mit allen Kräften und Gaben, die ihm geworden, der Erlanger Universität gedient. Einen in Aussicht stehenden Ruf nach Berlin an Dorners Stelle glaubte er ausschlagen zu sollen. Es war eine glänzende Periode in der Geschichte der Erlanger theologischen Fakultät, in die Frank eintrat: Hofmann auf dem Gipfel seiner unvergleichlichen Kraft, Thomasius und Delitzsch in reichster Wirksamkeit, Schmid und Th. Harnack in voller Manneskraft, an des letzteren Stelle trat später der geistvolle Zezschwitz. Diesen großen Traditionen voll entsprechend hat sich die Wirksamkeit Franks gestaltet. Sein Name wird stets in höchsten Ehren in der Geschichte der Erlanger theologischen Fakultät genannt werden, zu deren hervorragendsten Mitgliedern er gehört hat.

So war der entscheidende Wendepunkt des Lebens erreicht. Täuscht nicht alles, so hat derselbe auch eine weitere innere Wandlung in Frank hervorgebracht. Man wird dieselbe kaum anders als durch die Einwirkung der Hofmannschen Theologie erklären können. Hofmann hat das Große und Wahre der Schleiermacherschen Theologie in die bekenntnismäßige Theologie eingeführt und hat dadurch der bloßen Reproduktion der alten Dogmatiker einen Damm gesetzt; und er endlich hat die Theologie gelehrt, was unter einem wirklichen Schriftbeweis zu verstehen ist. Nach der einen Seite hin ist die Theologie die Aussage von dem gegenwärtig erlebten Christentum („ich der Christ bin mir dem Theologen Gegenstand des Erkennens"), nach der anderen Seite hin haben die christlichen Gedanken in ihrer Gesamtheit sich am Ganzen der Schrift

zu bewähren. Wer in der einen Hinsicht Franks „System der Gewißheit" zum Vergleich heranzieht, wer andrerseits die Sorgfalt beachtet, mit welcher Frank den Schriftbeweis führt — er ist einer der wenigen Dogmatiker, bei denen dieser mehr als eine äußerliche Verzierung oder auch einen Rechtstitel bedeutet —, dem wird dieses Verhältnis einleuchten. Freilich handelt es sich hier nicht um ein Schülerverhältnis, sondern um geistige Anregungen, wie sie in dem kollegialen Zusammenleben mit dem geistesmächtigsten Theologen seiner Zeit sich ganz von selbst ergeben mußten, wie sie sozusagen in Erlangen damals in der Luft lagen.

Zunächst freilich war es Frank nicht vergönnt, sich ganz der systematischen Arbeit zu widmen. Das neu angetretene Lehramt wies ihn vor allen Dingen auf die Kirchengeschichte, außerdem hielt er exegetische Vorlesungen. Auch darin wird man eine glückliche Fügung seines Lebens erblicken dürfen. Er sah sich genötigt reichliche theologische Kenntnisse zu sammeln und im Zusammenhang mit den Mächten und Kräften in der Geschichte der Kirche den systematischen Trieb zu regeln und die dogmatischen Anschauungen sich ausreifen zu lassen. Er wurde nicht zu früh genötigt, seine Theologie festzulegen.

Mit dem ihm eignen Fleiß und mit selbstverleugnender Gründlichkeit hat er sich diesen Studien gewidmet. Zumal in der Exegese fesselte sehr bald seine gründliche und scharfsinnige, dabei rege dogmatisch interessierte Auslegung die Zuhörer. Ein Blick in die hinterlassenen Hefte bestätigt durchaus das Urteil einstiger Zuhörer. Weniger nahe ist er der Kirchengeschichte getreten. Wer die sorgfältig ausgearbeiten Hefte durchsieht, wird auch auf diesem Gebiet den Fleiß und die Menge der Kenntnisse, sowie die Akribie der Darstellung gern anerkennen. Und doch tritt hier eine eigentümliche Schranke in der Begabung Franks zutage. Es hätte wenig Interesse dieses hervorzuheben, wenn nicht von hier aus auch Licht auf manche Eigentümlichkeit der späteren Arbeit und Wirksamkeit Franks fiele. — Wer meint, der große Systematiker habe geistvolle Übersichten und große historische Konzeptionen, geniale geschichtliche Parallelen oder gar Geschichtskonstruktionen seinen Zuhörern vorgetragen, findet sich angesichts der detailliert ausgearbeiteten Hefte enttäuscht. Die starke geschichtliche Ader, die man an Ritschls Ar-

beiten beobachtet, war Frank nicht geworden. Dieses Talent der dogmatischen Formel hat historische Formeln nicht zu bilden vermocht, diesem Meister in der Dialektik der Gedanken war die Gabe die Dialektik der Tatsachen zu deuten versagt. Vermißt man so den großen Zug des Historikers in der Darstellung, so nicht minder das eigentliche Talent der historisch kritischen Kleinarbeit. Er hat auf weiten Strecken die Quellen selbst eingesehen, aber die literargeschichtliche Methode mit ihrer Beobachtung des Einzelnen und Kleinen, mit ihrer abwägenden Kombination der verschiedenen Berichte, oder die Sonderung des Großen vom Kleinen, die Gabe, auch dem Geringsten durch Kombination eine bedeutsame Stelle anzuweisen, die Fähigkeit das Große und Bleibende oder auch das Originelle und Einzige sicher zu erkennen — dieses Alles merkt man dieser Geschichtsdarstellung nicht an. Es ist eine sorgsame und wohlgeordnete Zusammenstellung der Tatsachen, aber in das Spiel der Kräfte, das die Geschichte ausmacht, und in den Fortschritt der Entwicklung bekommt man nicht den erwünschten Einblick. Der Vortragende steht schließlich doch dem riesenhaften Stoff fremd und daher unfrei gegenüber. Allerdings, wer billig urteilen will, wird sich dessen zu erinnern haben, wie groß die Fortschritte in der Aneignung der streng historischen Methode durch die Kirchengeschichtsschreibung in den letzten Dezennien und wie mannigfach die Anregungen auf diesem Gebiet in den letzten Jahren gewesen sind. Aber aus dem Dargelegten begreift sich doch der eigentümliche Umstand, daß der energischste Gegner Ritschls und seiner Schule, der doch Historiker von Beruf gewesen ist, den geschichtlichen Kombinationen und Urteilen des Meisters oder seiner Jünger nie eingehender entgegengetreten ist oder sie durch positive Darlegungen aufzulösen oder zu modifizieren versucht hat. Und ebenso versteht sich daraus, daß man in seinen großen Werken neben den vorzüglichen exegetischen Erörterungen, geschichtliche Anschauungen und Urteile doch eigentlich vermißt.

Worauf Franks eigentliches Interesse schon in dieser Periode seiner Wirksamkeit sich richtete, das zeigt vor allem sein großes Werk: Die Theologie der Konkordienformel (4 Teile, Erlangen 1858—1864). Das Werk ist noch immer eine reiche Fundgrube eingehendster Kenntnisse der reformatorischen und besonders der

nachreformatorischen Theologie. Aber der leitende Gesichtspunkt des Autors ist doch durchaus der dogmatische. Das zeigt schon die wenig glückliche Anlage des Werkes, die das Studium so sehr erschwert und einen, beim Suchen nach den treibenden Kräften und Motiven der Lehrbildung jener Zeit nicht immer befriedigt.

Im Jahre 1875 wurde Frank Professor der systematischen Theologie als Nachfolger von Thomasius. Von jetzt ab datiert sein großer Einfluß auf die Theologie der Gegenwart, sowie die bedeutenden von Jahr zu Jahr sich steigernden Lehrerfolge. Frank war in das Fahrwasser gekommen, das seiner besonderen Begabung entsprach, und er hat sich bald als der Meister auf diesem schwierigsten Arbeitsgebiet der Theologie bewährt.

Schon bevor Frank seine ganze Kraft der systematischen Theologie widmen konnte, ist das Werk erschienen, welches man als die geistesmächtigste Arbeit des großen Systematikers bezeichnen muß: Das „System der christlichen Gewißheit" (2 Bde., 1. Aufl. 1870 bis 1873. 2. Aufl. 1881—1883). Vom Boden der Gewißheit des wiedergeborenen und bekehrten Christen aus wird hier die erfahrungsmäßige Realität der Objekte des geistlichen Kosmos erwiesen, unter steter Abweisung der historisch gewordenen Gegensätze. Nicht nur eine Phänomenologie des religiösen Bewußtseins des Christen soll sich dabei ergeben (vgl. Schleiermacher), sondern aus der Wirksamkeit der geistlichen Mächte, unter deren Einfluß der Christ das wurde, was er ist, wird die Wirklichkeit derselben hergeleitet. Es hält nicht schwer wider die Umschreibung des Inhaltes der christlichen Gewißheit, und die Ableitung der Objekte im einzelnen nur aus dieser Quelle, Einwendungen zu erheben (manches derartige hat Frank in der 2. Aufl. berücksichtigt), aber es ist doch ein wirklich großer Gedanke, das bunte Vielerlei der landläufigen Apologetik oder aber die sog. dogmatischen Prolegomena in dieser großartigen Weise zu einem Ganzen zu verarbeiten. Man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet, daß hier zum erstenmal die Apologetik als Wissenschaft bearbeitet ist, oder auch, daß hier zum erstenmal die dogmatische Prinzipienlehre nicht eine Rumpelkammer ist, in der alles mögliche, wofür das System nicht Raum bot, aufgestapelt wurde, sondern ein wirklich wissenschaftlich methodischer Bau. Freilich ist dieser so individuell gehalten, daß

kaum jemand unter den wissenschaftlich Mitarbeitenden ihn sich im ganzen Umfang anzueignen vermögen wird. Ob derselbe ausreicht und immer die Fundamente des Wirklichen unter sich behält, ob Frank selbst in der Dogmatik sich unbedingt an diese Substruktion des Systems gehalten hat, das sind interessante Fragen, deren Beantwortung indessen nicht hierher gehört. Aber mit der größten Bewunderung wird man stets die große systematische Kraft des Mannes an diesem Werk kennen lernen können. Vor allem ist die glänzende dialektische Begabung hervorzuheben. Es bleibt nie bei allgemeinen Behauptungen oder bloßen Aperçüs, nie werden die Gedanken bloß aneinander gekoppelt. Klar und scharf entwickelt sich eins aus dem anderen. Und, obgleich es immer wieder galt, neue Wege zu bahnen, da keine Tradition ihn leitete, so bleibt die systematische Kraft und Ausdauer des Autors gleich lebendig, es mag sich nun um die Quadern des Fundaments oder um die feinsten Verästelungen der Gesimse handeln. Aber noch ein anderes tritt an diesem Werk deutlich zutage, das ist die umfassende Kenntnis und das eindringende Verständnis, die Frank von der Philosophie, sowie der gesamten wissenschaftlichen und geistigen Bewegung seiner Zeit besessen hat. Wenig ist ihm hier entgangen, und immer wieder merkt man dem Gegensatz gegenüber die souveräne Beherrschung der Gedanken und Gesichtspunkte der Gegner dem Autor ab. Hier verliert er sich nicht in Einzelheiten, sondern versteht es, in großen Zügen den Nerv der dem Evangelium widersprechenden Weltanschauungen bloßzulegen.

Dieses Werk rechtfertigt den Ausspruch Hofmanns: Frank ist unser erster Systematiker. Die Kirche hat nicht viele Männer besessen, die religiöse Gedanken in der Form der Wissenschaft wie er zu behandeln wußten und die so — Geistliches geistlich zu richten verstanden.

Daraus erklärt sich der mächtige Eindruck, den das Buch auf viele gemacht hat, trotz der Schwierigkeiten der Frankschen Diktion. Manches an Franks Gedanken hat die Goldprobe der Praxis bestanden; man hat es predigen können und hätte es vielleicht noch mehr tun dürfen, als es geschah. Und wenn das mit Ungeschick geschehen sein sollte, so wird die Schuld wohl nicht selten an den jungen Predigern gelegen haben und dann — am Mangel an der

geistlichen Erfahrung, die man pries. Denn es haftet ja auch diesem Gedanken, wie allem Guten und Großen, eine gewisse Gefahr an, daß man nämlich die Erfahrung, die von der Formel als einer toten befreien soll, nun selbst zur fixen und fertigen — aber toten Formel werden läßt. Und der Zauberfetisch der Formel tut es in der evangelischen Christenheit eben nicht: das soll man von Frank lernen.

Dem System der christlichen Gewißheit ließ Frank sein zweites zweibändiges System folgen: „System der christlichen Wahrheit". Der Grundgedanke ist der heilsgeschichtliche Gedanke des „Werdens der Menschheit Gottes", das unter den Gesichtspunkten der Generation, der Degeneration und der Regeneration abgehandelt wird. In diesem Rahmen wird der übliche dogmatische Lehrstoff behandelt mit der Sorgfalt, Freiheit und Umsicht, die wir vom System der christlichen Gewißheit her kennen. Wie es vom Verfasser der „Theologie der Konkordienformel", wie jenes Systems nicht anders zu erwarten war, behauptet das Buch in allem den Boden des kirchlichen Bekenntnisses und verfällt doch nie (wie Philippi) in eine bloße Reproduktion der altlutherischen Dogmatik. Mit religiöser Frische und großer Kraft des Denkens wird auch hier die christliche Wahrheit als eine Realität, die gesetzt ist mit dem geistlichen Lebensstand des Christen, dargestellt. Das übliche historische Material, wie die Kenntnis der modernen Dogmatik ist wesentlich vorausgesetzt, dagegen ist mit Sorgfalt und Feinheit die biblische Verkündigung verwertet worden. Wie jenes eingehend, so wurde dieses noch eingehender in Franks dogmatischen Vorlesungen behandelt. Daraus mit begreift sich die „Zugkraft", die sie auch dann ausübten, als seine Dogmatik schon lange im Druck vorlag.

An dieses Werk reihte sich das „System der christlichen Sittlichkeit" (2 Bde. 1884—1887). Das „Werden des Gottesmenschen" ist der leitende Gesichtspunkt dieses Werkes. Auch in ihm sprechen sich besonders charakteristische Züge der Theologie Franks aus. Einmal der Tiefsinn des in Christo gegründeten, sich selbst und die Welt Christo erobernden Christen, sodann aber die großartige Freiheit des Christen der Welt und allem Natürlichen gegenüber. „Alles ist euer, ihr aber seid Christi." Das ist der Grundton der Ethik Franks. Der große freie und tief fromme Zug der evangelischen Ethik kommt in diesem Buch zu ergreifender Aussage. Es gibt

nicht viele Bücher, die den Schatz evangelisch ethischer Anschauung so großartig, so frei und fromm zum Ausdruck bringen, wie dieses Werk Franks.

Es würde zu weit führen, wollten wir hier der sonstigen umfassenden literarischen Tätigkeit Franks im einzelnen gedenken. In der „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche", sowie in ihrer Nachfolgerin, der von ihm mitbegründeten „Neuen kirchlichen Zeitschrift" entstammt eine große Anzahl von Aufsätzen seiner fleißigen Feder. Alle bedeutsamen Erscheinungen auf dem Gebiet der systematischen Theologie hat er hier Revue passieren lassen und manche brennende Zeitfrage erörtert (vgl. auch aus früherer Zeit seine [anonyme] Schrift: Die Denkschrift des evang. Oberkirchenrats, betr. die gegenwärtige Lage der evang. Landeskirche Preußens, beleuchtet von einem luth. Theologen, Erl. 1867).

Vor allem aber galt seine Arbeit in den letzten Jahren der Bekämpfung der Ritschlschen Theologie (s. besonders „Zur Theologie A. Ritschls", 3. Aufl. 1891, sowie auch die „Dogmatischen Studien", 1892). Seine Auffassung dieser Theologie, sowie die Kritik, die er an derselben geübt hat, darf ich als bekannt voraussetzen. Mit einer Energie und Kraft, die sich mit den Jahren nur gesteigert hat, hat er sie bekämpft, und auch die letzte Arbeit aus seiner Feder galt einer „brennenden Frage", welche mit der Fragestellung jener Theologie zusammenhängt (s. Neue kirchl. Zeitschrift 1894, S. 183 ff.). Frank erblickte in der Ritschlschen Theologie eine moderne Erneuerung des alten Rationalismus. Dieses zu wiederholen ist er nicht müde geworden. Gegenüber jener Hervorhebung des „historischen" Menschen Jesus als des Offenbarers Gottes hat er den Verkehr mit dem persönlich gegenwärtigen Gottmenschen betont und gegenüber der bekannten Proskribierung der „Metaphysik" und „Mystik" in der Theologie hat er je und je daran festgehalten: „Bei dir ist die lebendige Quelle und in deinem Licht sehen wir das Licht" und „mit Christo verborgen in Gott". Man hat sich über Ungerechtigkeit in seiner Polemik beklagt; daß er immer gerecht sein wollte, steht fest. Wer Frank wirklich gekannt hat, weiß, wie fern seinem Wesen alles Parteitreiben lag. Er hat als Polemiker freilich eine scharfe Klinge geführt, aber die traurige Methode, durch kleinliche Nadelstiche den Gegner zu reizen und zu beleidigen, oder durch

unnoble Nörgeleien persönlich Rache zu nehmen, oder die Gegner tot zu schweigen, war ihm fremd. Wer mit ihm verkehrt hat, weiß, wie es sich ihm nur um die Sache handelte. Von den Personen pflegte er nicht viel, und dann nicht selten freundlich und mit Anerkennung zu reden.

Er ist in der dogmatischen Entwicklung und den dogmatischen Gegensätzen der beiden letzten Dezennien unbestritten einer der mächtigsten Führer gewesen. Sein Lebenswerk gehört von jetzt ab der Kirchengeschichte an. Will man dasselbe kurz bezeichnen, so wird man sagen dürfen, daß auch er „die alte Wahrheit in neuer Form“ hat lehren wollen. Er hat das Evangelium und seine Wahrheit — abzugsfrei — mit den Mitteln und mit den Methoden unserer Zeit der christlichen Gemeinde verständlich machen wollen. Daß das Christentum ein Leben mit Gott in Christo ist, daß dieses Leben erlebt und erfahren werden muß, und daß in ihm alle Wahrheit und aller Friede und eine „Kraft über die Kraft“ beschlossen ist, das war der Grundgedanke seiner Lehre. Und hier schließt sich seine Lebensarbeit mit den Impulsen zusammen, die Hofmann der Kirche und der Theologie gegeben hat. Christus war ihm die höchste Autorität und die Quelle alles Lebens, aber den inwendig erlebten Christus fand er wieder in der Schrift und in dem Bekenntnis der Kirche. — Frank ist ein moderner Mensch und ein Kind seines Jahrhunderts gewesen, nichts lag ihm so fern als reaktionäre Gelüste politischer oder kirchlicher Natur, er lebte in seiner Zeit und mit derselben, die wissenschaftlichen und ästhetischen, die kirchlichen und politischen Interessen der Gegenwart nahmen ihn stets in Anspruch und er hat bis an sein Ende zu lernen und fortzuschreiten mit größtem Fleiß sich bemüht. Seine Theologie war fertig, aber er selbst war nie einer von den „Fertigen“ oder von den laudatores temporis acti. Aber dieser moderne Mensch hat doch nie den Drang oder die Nötigung in sich verspürt, das „alte Dogma“ preiszugeben, so sehr immer er innerlich frei gegenüberstand den Fragen der biblischen Kritik, wie der Formel des Dogmas als solcher oder den jeweiligen kirchlichen Formen und Tendenzen. Das ist das Eigenartige in der geschichtlichen Erscheinung Franks.

Wenden wir uns nun, nachdem wir den Theologen in seiner geschichtlichen Stellung und Bedeutung zu charakterisieren versucht

haben, der Persönlichkeit Franks, seinem persönlichen Christentum sowie seiner Tätigkeit als Hausvater, Lehrer und Universitätsmitglied zu.

Man hat nicht ganz selten über eine gewisse Unnahbarkeit, über eine kühle Abgeschlossenheit und antike Ruhe in der Persönlichkeit Franks geklagt. Darin liegt in gewissem Sinn etwas Wahres. Frank gehörte zu den Naturen, die sozusagen ihr Lebenlang in zwei Stockwerken wohnen. Über sein inwendiges Leben anderen gegenüber viel Worte zu machen, war nicht seine Art, die Entwürfe oder Absichten der Arbeiten, die ihn gerade beschäftigten, mit anderen „durchzusprechen", war ihm nicht gegeben. Die Unterhaltung mit ihm konnte daher leicht in das gewöhnliche Konversationsgebiet hinübergleiten: Familienverhältnisse, Universitätsangelegenheiten, politische Fragen, kirchliche Ereignisse. Gern ging er auf theologische Themata ein, die der andere etwa anregte, aber in der Behandlung beobachtete er doch eine gewisse Reserve. In rascher Wechselrede die Goldbarren seiner Gedanken in Scheidemünze auszuprägen, durch geistreiche Einfälle und Wendungen zu imponieren, sich schnell in den Gedankenkreis des anderen hineinzuversetzen und von dessen Boden aus die Sache zu behandeln, lag nicht in seinem Wesen. In der Unterhaltung mit dem scharfen und klaren Denker und dem lebhaft und warm empfindenden Menschen konnte sich daher bisweilen wohl eine gewisse Schwerfälligkeit geltend machen. Aber wer ihm irgend nahe trat, gewann den herzerquicklichen Eindruck, es hier mit einem echten Gotteskind und mit einem rechten durch und durch ehrwürdigen und wahrhaftigen Mann zu tun zu haben, der mit allen Fasern seines Wesens und Empfindens in der Welt des Glaubens wurzelte und wirklich wurzelte. Daher der imponierende Eindruck, den seine Persönlichkeit auf die Kollegen aller Fakultäten wie auf die Studenten, auf ferner und näher Stehende machte, dahier die allgemeine Verehrung und das Vertrauen, das man seiner Person entgegenbrachte. Es war eine ethisch verklärte Persönlichkeit, in deren Gegenwart das Gemeine und Nichtige sich nicht hervorwagen durfte.

Und der Grund alles dessen war, daß jeder es ihm anmerken mußte: „ich glaube, darum rede ich", und daß jeder Christ im Verkehr mit ihm ein Gefühl davon erhielt, hier ist das Christentum

nicht bloße Ausdrucks- und Redeweise, in diesem Menschen ist Jesus Christus wirklich die beherrschende Macht geworden. In Christus lebte und webte sein Herz. Die Schrift war sein liebstes Erbauungsbuch. In sie regelmäßig sich sinnend zu versenken, war ihm ein Herzensbedürfnis. Und aus solchem regelmäßigen Verkehr mit Gott quoll das innige Gebetsleben, in dem er stand, und zu dem er sein Haus zu erheben wußte. Mancher einzelne Zug könnte hier herangezogen werden zur Bestätigung dessen, daß das Bild des Christen, das er in der Ethik gezeichnet, auch das ernst erstrebte Ideal seines persönlichen Lebens gewesen ist. Aber dem ernsten keuschen Sinn des Mannes entspräche die öffentliche Behandlung dessen nicht. So sei es genug daran, es nochmals zu betonen, daß die Kraft und Wucht seines Wesens nicht etwa eine Blüte natürlicher Anlage war, sondern aus dem Lebensborn seines Daseins, aus Christus dem Heiland und dem Herzensverkehr mit ihm entsprungen ist. Dieses Leben in Gott, dieser treue nie aussetzende Gebetsverkehr mit Gott — das war das Große und Ehrwürdige, das Heilige und Liebenswürdige an der Persönlichkeit Franks.

Ernst und streng hat er an sich gearbeitet, er hat sein Temperament in Zucht zu halten gewußt, und er hat mit klarem Bewußtsein alle seine Kräfte und Gaben in den Dienst seines Berufes, Christo zu Ehren, zu stellen verstanden. Das merkte man seinem Leben an. Das leidenschaftliche, rasch verletzte Temperament, das ihm eignete, hat er stets zu zügeln gewußt, so schwer es ihm auch oft wurde. Die eherne Ruhe, die ihn auszeichnete — oder bisweilen auch hemmte —, mag sich mit aus dem Kampf mit dieser Naturanlage erklären. In dieser Kraft der Selbstbeherrschung, die sich schon in seiner äußeren Erscheinung und der gemessenen Art seiner Bewegungen aussprach, lag freilich etwas Antikes, das an seine geliebten Römer gemahnte. — Mit eisernem Fleiß hat er, zum anderen, seines Berufes gewartet. Nur die sorgfältigste Einteilung und Ausbeutung der Zeit ermöglichte es ihm, trotz großartiger literarischer Arbeiten, trotz genauen und sorgfältigen Studiums der theologischen und philosophischen Literatur — er war sicher einer der vielseitigst orientierten und belesenen Theologen unserer Zeit —, trotz der sorgfältigsten Präparation auf seine Vorlesungen, trotz einer überaus ausgedehnten Korrespondenz sowie den vielen Be-

suchern, die in sein Haus kamen — doch auch stets, als Gatte und Vater, Zeit für die Seinen übrig zu haben. Wie oft nahm er sich in früheren Jahren der Arbeiten seiner Söhne an, wie hatte er immer Zeit für die Anliegen der Seinen, wie verstand er es sie um sich zu sammeln am Abend, etwa zu gemeinsamer Lektüre, oder auf Spaziergängen zu ernstem und heiterem Gespräch! Daß der Fleißige immer Zeit hat, das konnte man an Franks Privatleben lernen.

Es machte einen erhebenden Eindruck, Frank im Kreise seiner Familie zu sehen. Man hatte immer den Eindruck, daß er sein Haus als ein „Bethel“ am Fuß der Jakobsleiter erbaut hatte und daß es ihm darauf ankam, daß Gottes Engel zu demselben niederstiegen. Im Jahre 1859 verheiratete er sich mit Sophie Schmid, der ältesten Tochter seines Kollegen Heinrich Schmid. Sieben Kinder entsprossen dieser Ehe, von denen zwei vor dem Vater starben. Ein glückliches echt christliches Familienleben herrschte im Frankschen Hause, das zum Mittelpunkt die Person des Vaters hatte. Zwar hat es an mancherlei Sorge und Not, am Kreuze auch hier nicht gefehlt, aber Glaube und Liebe haben alle Anfechtungen und Sorgen überwunden. Neben ihm waltete seine edle Gattin, die schönen geselligen Traditionen des Elternhauses forterhaltend. Konnte Frank auf den Fernerstehenden bisweilen den Eindruck einer strengen Persönlichkeit machen, so lag doch Härte und Strenge seinem Walten im Hause ganz ferne. Mild und immer freundlich stand er seinen Hausgenossen gegenüber, durch Liebe sie leitend und gewinnend. Daher hingen die Kinder auch mit rührender Innigkeit und Verehrung am Vater, wußten sie doch, daß sie bei ihm stets Verständnis und Hilfe finden würden in allen kleinen und großen Nöten, aber ebenso ein fröhliches und dankbares Teilnehmen an allen ihren Freuden oder kleineren und größeren Erfolgen. Frank ist jung geblieben im Kreise der Seinen, er hatte etwas Kindliches und Harmloses im Verkehr mit seinen Kindern wie überhaupt mit der Jugend.

Eine große und weit ausgebreitete Geselligkeit hat das Franksche Haus wohl nie gepflegt. Wo eine größere Anzahl heranwachsender Kinder ist, verbietet sich das ja meist von selbst. Aber öfters fanden kleinere Gesellschaften statt, und gern kamen die Familien von

Freunden und näherstehenden Kollegen in das Haus. Regelmäßig fand sich auch in früheren Jahren an bestimmten Abenden die Familie im schwiegerelterlichen Hause zusammen, besonders um literarischen Interessen gemeinsam nachzugehen. Man erfreute sich da an Shakespeare, an Goethe und Schiller. Oder Frank versammelte früher wohl auch einen Damenkreis um sich, dem er einzelne biblische Bücher, wie besonders die Psalmen, auslegte. Regelmäßig wurden auch Studenten eingeladen, die ihm empfohlen waren, und in harmloser Freundlichkeit, die den berühmten Theologen bald vergessen ließ, wußte er dann auch mit dem jüngsten Fuchs in Ernst und Scherz zu verkehren.

Im Kreise seiner Kollegen, bei Nichttheologen wie Theologen, genoß Frank, wie bereits gesagt, die höchste Verehrung, wiewohl zumal in den letzten Jahren nur wenige ihm persönlich näher getreten sind. Zweimal berief ihn das Vertrauen der Kollegen zur Führung des Prorektorates, das er mit der ihm eigenen Umsicht und Sicherheit verwaltet hat. An allgemeinen Universitäts= wie Fakultätsangelegenheiten nahm er stets lebhaften Anteil, noch am Abend vor seiner letzten Erkrankung sprach er eingehend über solche Dinge. Als Vorstand der Universitätsbibliothek hat er fast 28 Jahre über die Interessen dieses wichtigen Institutes mit Umsicht und Einsicht vertreten, von anderen Vertrauensämtern, die ihm wurden, zu schweigen. — Auch an der äußeren Anerkennung seiner Wirksamkeit hat es nicht gefehlt. Erwähnt sei nur aus den letzten Jahren der Titel eines Geheimrates und der Zivilverdienstorden der bayerischen Krone, der mit dem persönlichen Adel verbunden ist. — Sein kirchliches Interesse war stets lebendig, so hat er sich auch an kirchlichen Vereinen, besonders an der Missionssache, rege beteiligt. Gepredigt hat er in der Erlanger Zeit nur selten (zuletzt am 1. Adventssonntag 1865), obgleich er eine schöne Gabe hierfür besaß. Aber in dem Maß als die Übung in der erbaulichen Rede seltener wurde, bereitete sie ihm, der doch nie ausreichende Übung in ihr gehabt, Schwierigkeiten. Nur bei häuslichen Gelegenheiten, besonders der Aussegnung von Leichen von Verwandten oder nahe befreundeten Kollegen, ergriff er wohl das Wort zu schönen tief ergreifenden Ansprachen.

Wenden wir uns endlich seiner Lehrtätigkeit zu. Es gibt nicht

viele Lehrer, die so dankbare und treue Schüler gehabt haben, wie Frank. Zunächst stieß den in systematischen Dingen ungeschulten Zuhörer die schwere und wohl auch schwerfällige Diktion ab, aber bald zog die Feinheit und Geschlossenheit der Dialektik an, dann erwärmte das edle Pathos der vollsten Überzeugung die Herzen, und schließlich ließ er seine Zuhörer nicht los, sie fühlten, daß sie von diesen Vorlesungen etwas hatten für das Herz wie für den Verstand, für Leben und Lehre. Vielen, vielen ist Frank ein Führer geworden zur evangelischen Klarheit, vielen hat er den schwankenden Glauben gefestigt, vielen Handreichung getan zur rechten Glaubenspredigt in der Gemeinde. Es wird doch eine große Anzahl von Pastoren zu finden sein in Bayern wie in allen Teilen Deutschlands und über die Grenzen Deutschlands hinaus, die das Evangelium so predigen, wie sie es unter seiner Leitung haben verstehen lernen. Seine Zuhörer hingen daher auch mit aufrichtiger Verehrung und Liebe an ihm. Davon zeugen die vielen Briefe und Besuche einstiger Zuhörer, die sich gern mit dem geliebten Meister früherer Tage erinnerten. Und wie er immer bereit war, den Fragen und Bedürfnissen seiner Zuhörer entgegenzukommen, wie er sie bei ihren Arbeiten gern mit Winken und Literaturangaben unterstützte, so hat auch sein Rat denen, die sich später in wissenschaftlichen oder persönlich geistlichen Angelegenheiten an ihn wandten, nie gefehlt.

Dieses Bild wäre nicht vollständig, gedächten wir nicht noch der Beziehungen Franks zu dem von ihm in das Leben gerufenen und unter seiner Leitung zu schönster Blüte gediehenen Erlanger theologischen Studentenverein. Dreißig Jahre lang hat er regelmäßig die wissenschaftlichen Verhandlungen desselben geleitet, Fragen der Dogmatik und Symbolik, exegetische Themata aus dem Neuen, hier und da auch aus dem Alten Testament, wurden da unter seiner Leitung besprochen. Und wie ein belebender und sittigender Einfluß von seiner Person auf das Vereinsleben ausging und er für alle Vereinsangelegenheiten stets mit Rat und Tat sein Interesse zu bewähren bereit war, so öffnete er auch allen einzelnen Vereinsgenossen in bereitwilligster Weise sein Haus und sein Herz, er hatte für jeden im Verein ein Herz. Und als er nach dreißigjähriger Leitung des Vereins dieselbe in andere Hände glaubte legen zu

sollen, behielt er als Ehrenpräses das alte Interesse und die alte Liebe für den Verein und verabsäumte nie an den Festen desselben teilzunehmen und die Mitglieder in seinem Hause um sich zu versammeln. Frank hat es verstanden, dieser Gemeinschaft sein Ideal des studentischen Lebens einzuprägen, daher sei es gestattet noch einen Augenblick hierbei zu verweilen. Nie hat er der Jugend ihre Lust und Heiterkeit mißgönnt, aber die Hauptsache war doch, daß man, unter seiner Leitung, wirklich arbeiten lernte. Hierzu vom ersten Semester an anzuleiten, war ihm ein Hauptanliegen. Nicht umsonst war er selbst einst vor allem ein fleißiger Student gewesen. Und dieses Ideal an vielen zu verwirklichen, ist ihm vergönnt gewesen.

Bei der hervorragenden Gabe Franks, die Jugend anzuregen und zum wirklichen Arbeiten anzuleiten, bei seinem freundlichen Entgegenkommen den Fragen und Bedürfnissen der Studenten gegenüber, bei der großen Zahl von Anhängern in Nord und Süd, kann man wohl dazu kommen, die Frage aufzuwerfen, weshalb es Frank nicht beschieden gewesen ist, eine theologische Schule zu gründen? Eine eingehende Beantwortung dieser Frage kann hier nicht versucht werden. Aber es darf doch vielleicht an einiges, was zur Lösung der Frage führen könnte, erinnert werden. Es hatte in jener Zeit die theologische Jugend im ganzen wenig Hang für philosophische Probleme und für die streng systematische Arbeit in der Theologie. Es sind daher in den theologischen Schulen der Gegenwart doch die meisten auf dem Umweg historischer Arbeiten und Interessen auf die systematische Theologie geführt worden. Dieser Tendenz kam nun Franks Theologie und Lehrtätigkeit nicht entgegen. Er hat die systematischen Interessen isoliert, ihr Zusammenhang mit den Problemen der exegetischen und historischen Theologie hat ihn innerlich doch eigentlich nicht bewegt. Die dogmengeschichtlichen oder biblisch theologischen Fragen so in die systematische Darstellung hineinzuziehen, daß diese ein Licht auf die spezifisch geschichtlichen Fragen wirft und einen Antrieb zu der Lösung derselben gewährt, war nicht seine Art. Daher lag es ihm fern, zu geschichtlichen oder biblisch theologischen Untersuchungen anzuregen, welche im Zusammenhang zu seinen dogmatischen Prinzipien standen und die Kraft und Bedeutung dieser zu bewähren und zu erproben

geeignet gewesen wären. Wenn nun aber die angehenden Systematiker heute ganz von selbst ihre ersten Schritte auf jenen Gebieten tun, so lag es nahe, daß sie entweder die systematischen Gesichtspunkte verloren und ganz in das exegetische oder historische Arbeitsgebiet gerieten, oder dann ihre Anregungen und Ideen von einer anderen Theologie zu beziehen anfingen, die jenen Zusammenhang deutlicher zu wahren schien. So wird es sich begreifen, daß gerade manche wissenschaftlich angeregte Zuhörer Franks sich seinem wissenschaftlichen Einfluß, auf mancherlei Umwegen, wieder entzogen haben. Was wir oben über die Schranke Franks auf geschichtlichem Gebiet bemerkten, empfinge hier erst sein rechtes Licht und ließe sich in gewissem Sinne als verhängnisvoll bezeichnen.

Aber — diese Beobachtungen seien richtig oder unrichtig — die lutherische Kirche wird sich stets dankbar des reichgesegneten großen Lehrers erinnern, der das Evangelium im Sinne und Geist Luthers vom Katheder aus fast ein Menschenalter über verkündigt hat. Sie wird dankbar dessen eingedenk bleiben, daß er vielen den Glauben gestärkt, daß er große Scharen der jungen Mannschaft, die ausziehen wollte in die heiligen Kriege Gottes, mit Schwert und Schild ausgerüstet hat, und daß er selbst mannhaft das Banner des Bekenntnisses und des alten Lutherglaubens hochgehalten hat in einer Zeit, da manchen der Mut zu sinken drohte. Und daß das restaurierte Luthertum unseres Jahrhunderts nicht versunken ist in eine Repristination der Theologie der Konkordienformel und der Dogmatik des 17. Jahrhunderts, das wird einst die Geschichte vor allem unter den Verdiensten der beiden großen Erlanger Theologen, Hofmann und Frank, hervorheben.

Der große Zeuge und der rastlose Arbeiter ist nun, nach treu vollbrachtem Tagewerk, eingegangen zur Ruhe des Feierabends. Aus voller Arbeitskraft und -lust hat ihn Gott abgerufen. Er war inwendig bereit dem Ruf zu folgen. Es scheint ein Schlagfluß gewesen zu sein, der in der Nacht auf den 5. Februar 1894 Frank, der am Abend zuvor noch wohl und heiter in einer Gesellschaft geweilt, traf. Das Bewußtsein war sofort geschwunden, und es ist kaum oder doch nur für wenige Augenblicke wiedergekehrt. Durch die Kollegen wie die Studenten ging ein jäher Schreck, als sich die Kunde von der Hoffnungslosigkeit seines Zustandes verbreitete.

Als ich meinen Zuhörern davon Mitteilung machte, da ging eine tiefe Bewegung — ja ein Schluchzen — durch die Reihen, wie man es selten erlebt. Das war der letzte und vielleicht einer der schönsten Triumphe, der dem großen Lehrer in diesem Leben geworden ist.

Am Morgen des 7. Februar ist er sanft entschlafen. Am Abend desselben Tages hatten sich die Nächststehenden, Verwandte, Freunde und Kollegen, zur Aussegnung im Trauerhause versammelt. Am 9. Februar haben wir ihn dann zur letzten Ruhe geleitet. Auf dem Neustädter Kirchhof, auf welchem auch Thomasius, Hofmann, Zezschwitz, Schmid, Gloël und andere gesegnete Erlanger Lehrer ruhen, harrt sein Leib der fröhlichen Auferstehung entgegen.

Als im Jahre 1834 Schleiermacher gestorben war, schrieb E. M. Arndt: „So gehen die Großen und die Starken einer nach dem anderen dahin und die, wie einem däucht, in großen Gefahren ermattende und hindämmernde Zeit schleppt sich so fort, ohne daß man irgend einen tüchtigen Arm erblickt, der sie an einer Art Jupiterstau zu schnellen imstande wäre." Es ist auch jetzt Ähnliches gesagt worden. Aber über aller Klage dürfen wir nicht vergessen, daß, ob auch „die Großen und die Starken" hingehen, der Herr doch bleibt. Wo wieder einer der Kirche genommen, der unersetzlich zu sein scheint, da sollen wir im Glauben von den Knechten auf den Herrn blicken lernen, der am Steuer sitzt im Schifflein der Kirche, und dessen Kirche es daher nimmer fehlen kann an dem Geist, der in alle Wahrheit leitet samt den Gaben und den Kräften, die der Herr ihr senden will.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.





